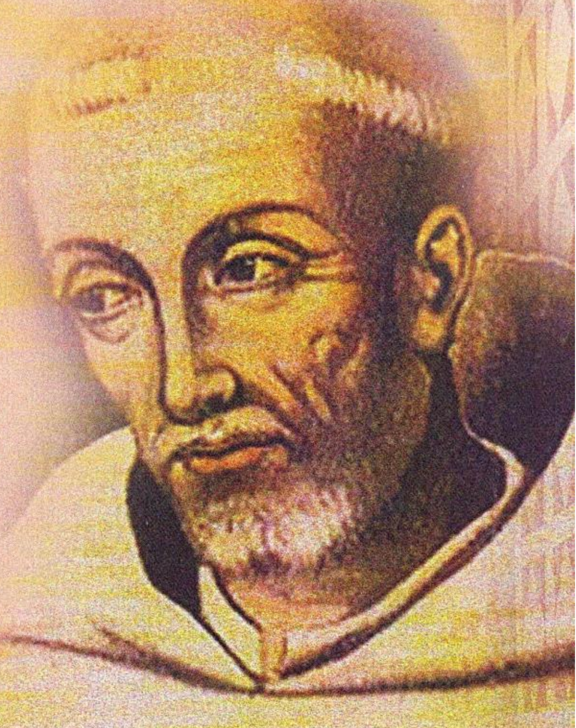
المركز القومى للترجمة

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

(من أوكام إلى سوريز)

المجلد الثالث



ترجمة
إمام عبد الفتاح إمام
محمود سيد أحمد
مراجعة وتقديم
إمام عبد الفتاح إمام

1944

تاريخ الفلسفة

(المجلد الثالث)

(من أوكام إلى سوريز)

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1944
- تاريخ الفلسفة (مج٣): من أوكام إلى سوريز
- فردريك كوبلستون
- إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

A History of Philosophy
Volume III
By: Frederick Copleston
Copyright © Frederick Copleston

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومى للترجمة
شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ الفلسفة

المجلد الثالث

(من أوكام إلى سوريز)

فردريك كوبلستون

ترجمة

إمام عبد الفتاح إمام ومحمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبد الفتاح إمام

2013

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

كوبلستون، فردريك

تاريخ الفلسفة (المجلد الثالث)/ فردريك كوبلستون،

ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام ، محمود سيد أحمد ،

مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام.

ط ١ - القاهرة - المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٣

٦٣٢ ص ؛ ٢٤ سم

١- الفلسفة - تاريخ

(أ) إمام، إمام عبد الفتاح (مترجم ومراجع ومقدم)

(ب) أحمد، محمود سيد (مترجم ومشارك)

(جـ) العنوان . ١٠٩

رقم الإيداع ٢٠١١/٢١٩٠٥

الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977- 704 - 903 - 0

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز .

المحتويات

تقديم بقلم المراجع 11

مقدمة للمؤلف 15

الفصل الأول: مدخل

القرن الثالث عشر- القرن الرابع عشر في مواجهة القرن الثالث عشر- فلسفات عصر النهضة - إحياء الإسكولائية

الجزء الأول: القرن الرابع عشر

الفصل الثانى:

دوراندوس - بطرس أوريول - جيمس أوف ميتس - هنرى أوف هاركلاى - علاقة هؤلاء المفكرين بالأوكامية. 21

الفصل الثالث: أوكام (١)

حياته وأعماله - وحدة الفكر عنده. 53

الفصل الرابع: أوكام (٢)

أوكام وميتافيزيقا الماهيات- بطرس الإسبانى والمنطق الاصطلاحى- منطق أوكام ونظرية الكليات - العلم الواقعى والعقلى- الحقائق الضرورية والبرهان.

الفصل الخامس: أوكام (٣)

المعرفة الحدسية- قدرة الله فى إحداث "المعرفة" الحدسية لموضوع لا وجود له. 85

الفصل السادس: أوكام (٤)

موضوع الميتافيزيقا- مفهوم الوجود المتواطئ - وجود الله - معرفتنا بطبيعة الله - الأفكار الإلهية - معرفة الله بالأحداث العارضة فى المستقبل- الإرادة الإلهية - والقدرة على كل شىء .

الفصل السابع: أوكام (٥)

القول بأن النفس اللا مادية غير القابلة للفساد صورة للبدن لا يمكن البرهنة عليه فلسفيًا - الفكرة الحقيقية للصور المتمايزة فى الإنسان- النفس العاقلة لا تملك ملكات متمايزة حقًا - الشخص الإنسانى- الحرية - النظرية الأخلاقية عند أوكام. 141

الفصل الثامن: أوكام (٦)

مجادلات حول الفقر فى الإنجيل - ونظرية الحقوق الطبيعية- السيادة السياسية ليست مستمدة من السلطة الروحية - علاقة الشعب بحاكمه - إلى أى مدى كانت أفكار أوكام جديدة أو ثورية- مركز البابا داخل الكنيسة. 179

الفصل التاسع:

الحركة الأوكامية أو الإسمية - جون أوف ميركور - ونيقولاس أوف أوتركور- المذهب الاسمى فى الجامعات - ملاحظات ختامية. 215

الفصل العاشر: الحركة العلمية

العلم الطبيعى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر- مشكلة الحركة- القوة الدافعة والجاذبية - نيقولاس أورزم - افتراض دوران الأرض، واحتمال وجود عوالم أخرى - بعض المضامين العلمية للمذهب الاسمى - ومضامين نظرية القوة الدافعة.

الفصل الحادى عشر: مارسيليوس البادوى.

الكنيسة والدولة - النظرية والتطبيق - حياة مارسيليوس، العداء لقضايا البابوية - طبيعة الدولة والقانون- السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية- التشريع الكنسى - مارسيليوس "والرشدية"- تأثير المدافع عن السلام. 241

الفصل الثانى عشر: التصوف النظرى

الكتابة الصوفية فى القرن الرابع عشر- إيكهارت - تولر - المبارك هنرى سوزو - ريزبروك - دينس الكارثيزى- النظر الصوفى الألمانى - جيرسون. 271

الجزء الثانى : فلسفة عصر النهضة

الفصل الثالث عشر: إحياء الأفلاطونية

عصر النهضة الإيطالى - عصر النهضة فى الشمال- إحياء الأفلاطونية.

الفصل الرابع عشر: الأرسطية

نقد المنطق الأرسطى- الرواقية والمذهب الشكى. 315

الفصل الخامس عشر: نيقولاس دى كوسا

حياته وأعماله - أثر فكرة نيقولاس الرائدة على نشاطه العملى - توافق الأضداد- الجهل الحكيم- علاقة الله بالعالم - لا نهائية العالم- نسق العالم ونسق الإنسان- الإنسان فى الكون الصغير: المسيح - انتماءات نيقولاس الفلسفية. 341

الفصل السادس عشر: فلسفة الطبيعة (١)

ملاحظات عامة - جيرولاموكردانو - برناردينو تليزيو - فرانسيسكوباتريزى - توماس كامبانيلا - جيوردانو برونو - بيير جاسندى. 365

الفصل السابع عشر: فلسفة الطبيعة (٢)

أجريبا فون نتشايم - بارسليوس - جون بابتست فون هلمونت - وفرانسيس ماركرى فان هلمونت - سيباستين فرانك وفالنتين ويجل - جاكوب بوهمه - ملاحظات عامة.

385 **الفصل الثامن عشر: الحركة العلمية فى عصر النهضة**

ملاحظات عامة على أثر العلم على الفلسفة- علم عصر النهضة الأساس التجريبى للعلم، التجربة المنضبطة، الفرض وعلم الفلك، الرياضيات، وجهة النظر الميكانيكية الآلية عن العالم- أثر علم عصر النهضة على الفلسفة.

الفصل التاسع عشر: فرانسيس بيكون

فلسفة عصر النهضة الإنجليزية- حياة بيكون وكتاباته- تصنيف

415 العلوم- الاستقراء و الأوهام.

الفصل العشرون: الفلسفة السياسية

ملاحظات عامة - نيقولا مكيافيللى - القديس توماس مور - ريتشارد هوكر - جان بودان - جوانيز ألسيوزيوس - هوجوجروتيوس.

الجزء الثالث: إسكولائية عصر النهضة

الفصل الحادى والعشرون : وجهة نظر عامة

إحياء الإسكولائية - الكتاب الدومينيكان قبل مجمع ترنت-

437 كاجيتان- الكتاب الدومينيكان- المتأخرون والكتاب اليسوعيون- الجدال بين الدومينيكان واليسوعيين حول النعمة والإرادة- إحلال دراسات الفلسفة محل الشروح على أرسطو- النظرية السياسية والقانونية.

الفصل الثانى والعشرون: فرانسيس سوريز

حياته وأعماله - بنية مؤلفه وتقسيماته مساجلات متيافيزيقية - الميتافيزيقا علما للوجود - مفهوم الوجود - صفات الوجود - التفرد - المماثلة - وجود الله - الطبيعة الإلهية - الماهية والوجود - الجوهر والعرض- الأحوال - الكم - العلاقات - الكيانات العقلية - ملاحظات عامة - اتين جلسون وتقييم فلسفة سوريز.

الفصل الثالث والعشرون: فرانسيس سوريز (٢) 475

فلسفة القانون واللاهوت - تعريف القانون - القانون والحق - ضرورة القانون - القانون الأزلى - القانون الطبيعى - قانون الأمم - المجتمع السياسى، السيادة والحكومة- نظرية العقد عند سوريز- استبداد الطغاة - قانون العقوبات - توقف القوانين الإنسانية - العرف - الكنيسة والدولة - الحرب. 507

الفصل الرابع والعشرون: عرض مختصر للمجلدات الثلاثة الأولى

الفلسفة اليونانية: الكسمولوجيات السابقة على سقراط واكتشاف الطبيعة - نظرية أفلاطون عن الصور (المثل) وفكرة الله - أرسطو وتفسير التغير والحركة - الأفلاطونية الجديدة والمسيحية - أهمية فلسفة العصور الوسطى فى اكتشاف أرسطو- الفلسفة واللاهوت - نشأة العلم. 547

ملحق رقم (١) ....

ملحق رقم (٢) قائمة مراجع مختصرة ....

579

تقديم

بقلم المراجع

من حق القارئ الصبور الذى صاحبنا فى ترجمة موسوعة كوبلستون الشهيرة فى تاريخ "الفلسفة الغربية" - بعد أن تعثرت هذه الترجمة حينًا وتوقفت حينا أخر- أقول من حق القارئ علينا أن نقدم له كشف حساب عن سير الترجمة حتى اللحظة الحاضرة- ليكون على علم بما صدر، وما سوف يصدر- من هذه الموسوعة.

أما كشف الحساب فيمكن أن نوجزه على النحو التالى:-

المجلد الأول : اليونان وروما، إمام عبد الفتاح إمام - صدر العدد رقم ٤٣٦.

المجلد الثانى : من أوغسطين إلى سكوت، إمام عبد الفتاح إمام ، إسحق عبيد، ظهر فى قسمين الأول رقم١٥٤٤ والثانى رقم ١٥٤٥.

المجلد الثالث : من أوكام إلى سوريز، إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد، وهو بين يديك الآن.

المجلد الرابع : من ديكارت إلى ليبنتز، سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، قيد الطبع.

المجلد الخامس : من هوبز إلى هيوم، محمود سيد أحمد، صدر برقم ٤٥٥.

المجلد السادس : من فولف إلى كان، حبيب الشارونى، محمود سيد أحمد، صدر برقم ١٥٧٧.

المجلد السابع : من فيتشه إلى نيتشه، إمام عبد الفتاح إمام ، محمود سيد أحمد، قيد الطبع.

المجلد الثامن : من بنتام إلى رسل، محمود سيد أحمد، صدر برقم ١٢٢٠.

المجلد التاسع : من مين دى بران إلى سارتر، إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد ، قيد الطبع.

المجلد العاشر، فردريك نيتشه، إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد، قيد الطبع.

المجلد الحادى عشر: آرثر شوبنهور، إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد، قيد الطبع.

أما المجلد الثالث فهو بين يدينا الآن – وهو يتناول فلسفة العصر الوسيط من "أوكام إلى سوريز" فى ثلاثة أجزاء وتشمل على أربعة وعشرين فصلاً يسبقها مدخل عام للكتاب بأسره ويعقبها بعض الملاحق والمراجع.

أما مدخل الجزء الأول فيعقد فيه كوبلستون مواجهة بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر مع الإشارة إلى فلسفة عصر النهضة بصفة عامة، وإحياء الفلسفة المدرسية أو الإسكولائية. ثم يتوقف عند القرن الرابع عشر متحدثا عن بعض الفلاسفة والمفكرين قليلى الشأن من أمثال "بطرس أوريول" و "دوراندوس" وغيرهما، ثم علاقة هؤلاء بالمذهب الأوكامى.

ويبدأ كوبلستون منذ الفصل الثالث وحتى الفصل الثامن فى عرض فلسفة وليم أوكام (١٢٨٥-١٣٤٧) الفيلسوف واللاهوتى الإنجليزى، وعضو النظام الفرنسيسكانى، وأحد أعلام المذهب الاسمى- وإن كان أشهر ما يعرف به هو "نصل أوكام "Ockham's Razor"، وهو مبدأ يقول "لا ينبغى أن تتكاثر الكائنات بغير مبرر" وأيضا: "إذا أمكنك أن تكتفى بالعدد الأقل، فمن العبث أن تستخدم عدداً أكبر".

ثم يتحدث المؤلف عن الحركة الأوكامية بصفة عامة، أو المذهب الاسمى بصفة خاصة فى الجامعات - قبل أن ينتقل إلى الحركة العلمية فى الفصل العاشر الذى يتحدث فيه عن العلم الطبيعى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر: وعن مشكلة الحركة، والقوة الدافعة والجاذبية... إلخ.

أما الفصل الحادى عشر فيخصصه لمارسيليوس البادوى والعداء لقضايا البابوية أو طبيعة الدولة والقانون من ناحية، والكنيسة والتشريع الكنسى من ناحية أخرى.

وينتهى هذا الجزء الأول من الكتاب بالفصل الثانى عشر الذى يخصصه كوبلستون "للتصوف النظرى" فى القرن الرابع عشر حيث يتحدث عن "المعلم إيكهارت" وتولر المبارك، وهنرى سوزو وغيرهم، ثم يبدأ كوبلستون بتناول "فلسفة النهضة" التى صاحبت إحياء الأفلاطونية، ثم ينتقل فى الفصل الرابع عشر إلى "الأرسطية ونقد المنطق الأرسطى - والرواقية والشكاك. ويخصص الفصل الخامس عشر لـ "نيقولاس دى كوسا" حياته، وأعماله، وفكره وبعض المفاهيم الغريبة عنده مثل "الجهل الحكيم" ولا نهائية العالم ... إلخ.

ويتحدث المؤلف فى الفصل السادس عشر والسابع عشر عن فلسفة الطبيعة، لكنه يتناول فى الفصل الثامن عشر "الحركة العلمية فى عصر النهضة، وأثر العلم على الفلسفة، أو علم عصر النهضة.

ويبدأ فى الفصل التاسع عشر فى الحديث عن "الفيلسوف الإنجليزى فرانسيس بيكون" حياته، وكتاباته، وتصنيفه للعلوم، وفكرته عن الأوهام أو الأوثان الأربعة.

وينتهى الفصل العشرون بملاحظات عامة: نيقولا مكيافللى وتوماس مور وهوكر وبودان... إلخ.

أما الجزء الثالث والأخير فيعرض فيه المؤلف لمحاولة إحياء الإسكولائية - فى الفصل الحادى والعشرين، وفرانسيس سوريز فى الفصل الثانى والعشرين

والفصل الثالث والعشرين وينتهى فى الفصل الأخير (الرابع والعشرين) إلى عرض مختصر للمجلدات الثلاثة الأولى وبعض الملاحق وقائمة موجزة بالمراجع.

وهكذا ينتهى هذا الجزء من "موسوعة كوبلستون" الذى يعرض لفلسفة العصر الوسيط بطريقة فنية خالصة لدرجة أنه يعرض لبعض الفلاسفة الذين يصعب على القارئ أن يجدهم حتى فى أحدث الموسوعات الفلسفية الحديثة، مما يجعلك تشعر أنك أمام كنز من المعارف الفلسفية.

وإنا لنأمل أن تتم هذه الموسوعة على النحو الذى عرضناه فى بداية هذه المقدمة، وفى المواعيد المحددة لها.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سواء السبيل

إمام عبد الفتاح إمام

" مقدمة "

اهتم القسم الأول من هذا المجلد بفلسفة القرن الرابع عشر، وذلك لأن قدرًا كبيرًا من تاريخ الفكر الفلسفي في هذه الفترة لا يزال غامضًا ولا يمكن أن يُكتب بيان قاطع عنه حتى يكون بين أيدينا قدر كبير من النصوص الموثوق بها - أكبر مما هو في حوزتنا الآن- ومع ذلك فأثناء نشر المعلومات التي يتضمنها المجلد الحالي شجعتني فكرة أن العالم والباحث الفرنسيسكاني الأب فيلوتس بوهيمر- الذي كان يعمل جاهدًا ليسلط الأضواء على الموضوعات الغامضة من القرن الرابع عشر - تكرم وقرأ الفصول الخاصة "بوليم الأوكامي" كما عبَّر عن تقديره لطابعها العام. وهذا لا يعني بالطبع أن الأب بوهيمر قد وافق على كل تأويلاتي الخاصة بوليم أوكام، لاسيما أنه كان لا يتفق مع رأيي في أن التحليل يكشف عن مبدأين للأخلاق تحتوي عليهما ضمنا فلسفة "أوكام" (وهذا الرأي هو على أية حال - كما أمل - أصبح واضحًا في النص - وهذا تأويل تخميني يستهدف بيان ما قد يبدو على أنه تناقضات في فلسفة أوكام الأخلاقية). وأنا لا أعتقد أن الأب بوهيمر من الممكن أن يُعبِّر عن نفسه تماما على النحو الذي ذكرته، بصدد آراء "أوكام" عن "اللاهوت الطبيعي" وأنا لا أذكر هذه الاختلافات في التأويل إلا لكي أشكر فيه الأب بوهيمر لأنه تكرم بقراءة الفصول الخاصة بأوكام، فإنني أرجو ألا أكون قد أعطيت القارئ انطباعًا بأنه يتفق معي في كل ما قلتُ. وفضلا عن ذلك، فعندما وصلتني الأدلة بالفعل في الوقت الذي كانت الفصول قد وصلت فيه إلى الأب بوهيمر، فقد كنت عاجزًا عن التوسع في استخدام مقترحاته بمقدار ما كنُت أرغب في أن أقوم بذلك. وفي النهاية أود أن أعبر عن أملي في أنه عندما ينشر الأب بوهيمر النصوص عن أوكام فسوف يضيف تفسيرًا عامًا عن الفلسفة المتأخرة بحيث لا أحد سوف يكون مؤهلاً على نحو أفضل لتأويل آخر للفلاسفة الإنجليز العظام في العصور الوسطى.

الفصل الأول

"مدخـــــل"

القرن الثالث عشر - القرن الرابع عشر في مواجهة القرن الثالث عشر - فلسفات عصر النهضة- إحياء الإسكولائية.

١ - فى المجلد السابق تعقبت تطور الفلسفة فى العصر الوسيط منذ نشأتها فى حقبة ما قبل العصر الوسيط الخاص بالآباء المسيحيين والآباء الأوائل خلال نموها فى العصور الوسطى المبكرة إلى أن بلغت نضجها فى القرن الثالث عشر. وهذا الاكتمال فى النمو كما رأينا يرجع إلى حد كبير منه إلى معرفتها الكاملة بالفلسفة اليونانية لاسيما فى صورة المذهب الأرسطى التى جاءت فى القرن الثانى عشر وأوائل القرن الثالث عشر. وهذا الإنجاز العظيم فى القرن الثالث عشر فى الميدان الفكرى كان تحققًا لمركب الإيمان والعقل، الفلسفة واللاهوت، وإذا شئنا الدقة ففى استطاعة المرء أن يتحدث عن المركبات. وبالأحرى عن مركب واحد مادام أن فكر القرن الثالث عشر لا يمكن أن يصنف بطريقة مشروعة بالإشارة إلى مذهب واحد فقط. غير أن المذاهب العظيمة فى هذه الفترة - كانت متحدة رغم اختلافها - عن طريق قبولها لمبادئ عامة مشتركة. لقد كان القرن الثالث عشر عصر مفكرين تركيبيين إيجابيين، عصر اللاهوتيين النظريين والفلاسفة، الذين يمكن للواحد منهم أن ينقد آراء الآخر بصدد هذه المشكلة أو تلك، لكنهم فى الوقت نفسه وافقوا على قبول المبادئ الميتافيزيقية الأساسية، وقدرة العقل على تجاوز الظواهر، وبلوغ الحقيقة الميتافيزيقية. فدانزسكوت

– على سبيل المثال – ربما انتقد نظريات القديس توما فى المعرفة وفى المماثلة فى نقاط معينة لكنه انتقدها – فيما أعتقد – إنْ صوابا أو خطأ – لصالح موضوع المعرفة والنظر الميتافيزيقي. فقد اعتقد أنه لابد من تصحيح نظريات القديس توما أو استكمالها فى نقاط معينة، لكنه لم يكن لديه أدنى نية فى نقد الأسس الميتافيزيقية للتوماوية أو تقويض الطابع الموضوعى للنظر الفلسفى – ومن ناحية أخرى، فالقديس توما من الممكن أن يكون قد اعتقد أنه ينبغى أن يكون مسموحًا بقدرة لا تستعين بقدرة العقل البشرى أكثر مما كان مسموحًا به عند القديس بونافنتورا، لكن لا أحد من هذين الفيلسوفين اللاهوتيين كان يشك فى إمكان بلوغ معرفة يقينية بشأن ما وراء الظواهر. أن رجالاً مثل القديس بونافنتورا والقديس توما وجيل الرومانى، وهنرى الجينى، ودانزسكوت – كانوا مفكرين مبدعين، لكنهم عملوا داخل إطار عام لمركب مثالى والانسجام بين اللاهوت والفلسفة. لقد كانوا فلاسفة ولاهوتيين نظريين كما كانوا مقتنعين بإمكان قيام علم لاهوت طبيعى يتوج الميتافيزيقا ويكون بمثابة الرابطة مع اللاهوت الدجماطيقى، لكنهم لم يتأثروا بأى مذهب من مذاهب الشك الراديكالى فيما يتعلق بالمعرفة البشرية. ولقد كانوا كذلك واقعيين، يؤمنون بأن العقل يمكنه بلوغ المعرفة الموضوعية للماهيات.

هذا القرن الثالث عشر يُعد مثلاً أعلى من حيث المذهب والمركب، والانسجام أو الوفاق بين الفلسفة واللاهوت – وربما كان من الممكن أن ننظر إلى هذا القرن من حيث علاقته بالإطار العام للحياة، لقد كانت الوطنية – بالطبع – تنمو بمعنى أن الدول القومية كانت فى دور التكوين والتماسك لكن فكرة الانسجام أو التوفيق بين البابوية والإمبراطورية والمراكز الطبيعية – وما فوق الطبيعة – للوحدة لا تزال حية. والواقع أن المرء يستطيع أن يقول إن المثل الأعلى للانسجام أو فكرة التوفيق بين البابوية والإمبراطورية كانت تسير متوازية – على المستوى الفكرى مع فكرة الانسجام بين اللاهوت والفلسفة. ومن هنا فإن النظرية التى اعتنقها القديس توما عن السلطة غير المباشرة للبابوية فى الأمور الدنيوية، وعن استقلال الدولة مما كان بالضبط

فى مجالها الخاص متوازيًا مع نظرية الوظيفة المعيارية للاهوت فيما يتعلق بالفلسفة مع استقلال الفلسفة فى مجالها الخاص فى وقت واحد؛ فالفلسفة لا تستمد مبادئها من اللاهوت، لكن إذا وصل الفيلسوف إلى نتيجة تخالف الوحى فعليه أن يعرف أن استدلالاته كانت خاطئة. لقد كانت البابوية والإمبراطورية - لاسيما الأولى - عوامل موحدة فى مجال الإكليروس والسياسة فى حين كان تفوق جامعة باريس عاملاً موحدًا فى الميدان العقلى، وفضلاً عن ذلك فإن الفكرة الأرسطية عن الكون Cosmos قُبلت بصفة عامة وكانت مُعينة فى إخفاء مظهر معين من الثبات على نظرة العصور الوسطى.

لكن على الرغم من أن القرن الثالث عشر يمكن أن يتسم بالعودة إلى مذاهبه البنائية وإلى مثله الأعلى للمركب والانسجام، فإن الانسجام والتوازن اللذين تحققا، كانا معرضين للخطر، على الأقل من وجهة النظر العملية. ولاشك أن بعض التوماويين المتحمسين قد اقتنعوا، بأن المركب الذى أنجزه القديس توما كان يجب أن يكون مقبولاً تماما على أساس أنه صحيح، من ثم ينبغى المحافظة عليه، وربما لم يكونوا على استعداد للتسليم بأن الانسجام والتركيب كانا معرضين للخطر. ولكنهما كانوا على استعداد - فى اعتقادى - بالتسليم بأنه يصعب عمليًا أن نتوقع أن المركب التوماوى ما أن يتم إنجازه حتى يكتسب القبول العام والدائم مما يساعدنا على تفسير تطور الفلسفة فى القرن الرابع عشر، وسوف أوضح الآن ما أعنيه بذلك.

من المؤكد أن معظم الأحداث الفلسفية المهمة فى العصر الوسيط كانت من اكتشاف الغرب المسيحى للمؤلفات الكاملة - تقريبًا - لأرسطو، ولقد تأكد ذلك، وفى اعتقادى أنه يمكن الدفاع عنه. عندما جعل المترجمون فى القرن الثانى عشر وأوائل القرن الثالث عشر فكر أرسطو متاحًا للمفكرين المسيحيين فى أوربا الغربية فقد اصطدموا لأول مرة بما بدا لهم مذهبًا عقليًا كاملاً وشاملاً لا يدين بشىء لا للوحى اليهودى أو المسيحى، مادام أنه كان من عمل فيلسوف يونانى. ومن ثم فقد كانوا مجبرين على تبنى موقف ما تجاه هذا التراث ولم يكن فى استطاعتهم ببساطة أن

يتجاهلوه. وكانت المواقف التى اتخذوها تتفاوت بين العداء- كبر أو صغر- والتهليل الحماسى غير النقدى الذى رأيناه فى المجلد السابق. ولقد كان موقف القديس توما الأكوينى هو موقف القبول النقدى، فقد حاول أن يوفق بين المذهب الأرسطى والمسيحية، لا لكى يتفادى، التأثير الخطر لمفكر وثنى أو ليجعله غير مؤذ أو ضار باستخدامه لأغراض "دفاعية" بل أيضا لأنه يؤمن بإخلاص أن الفلسفة الأرسطية هى أساسًا صادقة، وما لم يؤمن بذلك فإنه فلن يكون فى استطاعته أن يتبنى كثيرًا من المواقف التى بدت فى نظر الكثير من معاصريه جديدة ومريبة. غير أن النقطة التى أود إبرازها الآن هى أن مفكر القرن الثالث عشر عندما حاول تبنى موقف محدد تجاه المذهب الأرسطى فإنه من جميع النوايا والمقاصد كان يتبنى موقفا تجاه الفلسفة، ولم يتحقق المؤرخون على الدوام من مغزى هذه الواقعة. إننا إذا نظرنا إلى فلاسفة العصر الوسيط لاسيما فى القرن الثالث عشر لو جدنا أنهم كانوا أنصارًا أذلاء لأرسطو، فلم يكونوا يرون أن الأرسطية حقا تعنى - فى ذلك الوقت - الفلسفة بألف لام التعريف. صحيح أن التمييزات بدأت تظهر بالفعل بين الفلسفة واللاهوت لكنها كانت مظهرًا كاملاً للأرسطية فى المشهد الذى عرضته سلطات العصر الوسيط عن الفلسفة ومجالها إن صَحّ التعبير. ولقد عرضت الفلسفة نفسها، تحت قناع الأرسطية، أمام أنظارهم باعتبارها شيئًا لم يكن نظريًا فحسب، بل كان أيضا واقعة تاريخية مستقلة عن اللاهوت. وإذا لم يكن ذلك كذلك فإن تبنى موقف تجاه الأرسطية سوف يعنى فى الواقع تبنى موقف - ليس ببساطة تجاه أرسطو بصفته فيلسوفًا عن أفلاطون، مثلا، (الذى لم يكن مفكرو العصر الوسيط يعلمون عنه الشىء الكثير) بل بالأحرى تجاه الفلسفة منظورًا إليها باعتبارها نظاما مستقلا، ولو أننا نظرنا فى هذا الضوء إلى مختلف المواقف التى تَّم تبنيها نحو أرسطو فى القرن الثالث عشر لحصل المرء على فهم أعمق من مغزى هذه الاختلافات.

(أ) عندما تبنى المكملون لأرسطو (أعنى الرشدية اللاتينية) فلسفة أرسطو بحماس غير نقدى، وعندما هللوا لأرسطو بوصفه قمة الجنس البشرى - وجدوا

أنفسهم متورطين فى مشكلات مع اللاهوتيين، فلقد ذهب أرسطو - على سبيل المثال - إلى أن العالم غير مخلوق بينما يؤكد اللاهوت أن للعالم بداية عن طريق الخلق الإلهى. ومن ناحية أخرى فإن أرسطو كما شرحه ابن رشد يؤكد أن العقل واحد عند جميع البشر، وأنكر الخلود الشخصى على حين أن اللاهوت المسيحى يؤكد الخلود الشخصى. وفى مواجهة هذه المشكلات الواضحة، فإن الأرسطيين المكملين لأرسطو فى كلية الآداب فى جامعة باريس ذهبوا إلى أن وظيفة الفلسفة أن تصف تيارات الفلاسفة بصدق وأمانة. ومن ثم فليس ثمة تناقض فى أن تقول فى وقت واحد إن الفلسفة - كما يمثلها أرسطو، تعلمنا أزلية العالم ووحدانية النفس البشرية فى حين أن الحقيقة كما يعرضها اللاهوت تؤكد خلق العالم فى الزمان وامتلاك كل إنسان لنفسه العاقلة الفردية.

وهذا الادعاء من جانب الأرسطيين المكملين أو "الرشديين" أنهم يقرون ببساطة آراء أرسطو أعنى أنهم يعملون ببساطة مؤرخين، عالجه اللاهوتيون على أنه مجرد ذريعة. لكن كما سبق أن لاحظت فى المجلد الثانى فإن من الصعب أن نعرف ما الذى كان يعنيه الرشديون بالفعل، فإن لم يكونوا يقصدون سوى حصر آراء المفكرين فى الماضى، وإذا ما كانوا مخلصين فى تأكيدهم لحقيقة الوحى واللاهوت المسيحى فقد يبدو أن موقفهم هو على هذا النحو على درجة التقريب. وتمثل الفلسفة ما يقوم به العقل البشرى وهو يتأمل النظام الطبيعى. العقل - كما شخّصه أرسطو - ينبئنا بأن الأحداث فى المجرى الطبيعى للزمان يمكن أن لا تكون لها بداية، وأن العقل يمكن أن يكون واحداً لجميع البشر. أما أن الزمان لا بداية له فلابد أن تكون تلك حقيقة فلسفية. ويمكن أن يقال الشىء نفسه عن مذهب النفس الواحدة أو وحدانية النفس Monopsychism غير أن اللاهوت الذى يتعامل مع نظام ما فوق الطبيعة يؤكد لنا أن الله بقدرته الإلهية خلق العالم فى الزمان وبطريقة فيها إعجاز أعطى لكل إنسان فرد نفسه العاقلة الخالدة. وليست المسألة أن شيئا ما يمكن أن يكون واقعة وليس واقعة فى وقت واحد: بل بالأحرى أن شيئا ما لابد أن يكون واقعة ما لم يكن بفضل التدخل الإلهى المعجز الذى يضمن أنها ليست واقعة.

أما فيما يتعلق بالنشاط الخلاق فهو بالضبط نفس الشيء سواء أكان الأرسطيون الكملون فى كلية الآداب فى جامعة باريس يقدمون تقريراً عن تعاليم أرسطو كما يشرحونها، دون الإشارة إلى حقيقتها أو زيفها أو سواء أكانوا يؤكدون أنها حقيقية أو صادقة. ذلك لأنهم فى الحالتين لا يضيفون أى شىء، وعلى أية حال لا يضيفون شيئا عن عمد. لقد كان الفلاسفة فى كلية اللاهوت هم المفكرون المنتجون المبدعون لاسيما عندما شعروا أنهم مضطرون لفحص المذهب الأرسطى فحصًا نقديًا، وأنهم إذا ما قبلوه بصفة عامة فإن عليهم أن يعيدوا التفكير فيه بطريقة نقدية، غير أن الفكرة التى أحاول توضيحها هى أن الوضع الذى تبناه المكملون لأرسطو يتضمن انفصالا جذريًا بين اللاهوت والفلسفة. فإذا أخذنا القيمة الاسمية لنشاطهم فإنهم يقيمون مساواة بين الفلسفة والتاريخ مع كتابة آراء الفلاسفة السابقين. وإذا ما فهمت الفلسفة على هذا النحو فمن الواضح أنها تكون مستقلة عن اللاهوت ذلك لأن اللاهوت لا يمكن أن يؤثر فى واقعة أن آراء معينة اعتنقها مفكرون معينون. ولو أن اللاهوتيين من ناحية أخرى كانوا على حق فى ظنهم أن المكملين لأرسطو كانوا يقصدون حقًا تأكيد حقيقة القضايا المزعجة أو إذا ما تم تأكيد هذه القضايا على أنها قضايا حقيقية، ما لم يتدخل الله فيها، فإن نفس النتيجة بخصوص الاستقلال التام بين الفلسفة والدين سوف تنتج أمامنا. أما فيما يتعلق بالفيلسوف الذى لا يهتم إلا بالمجرى الطبيعى للأحداث فقد يكون له ما يبرره أن يستخرج نتائج تتعارض مع العقيدة اللاهوتية، مادام أنه سيؤكد ببساطة ما هى القضية إذا ما استند على المجرى الطبيعى للأحداث. وفى استطاعة اللاهوت أن ينبئنا أن القضية التى تصل إليها الفلسفة لا تمثل الوقائع، غير أن رجل اللاهوت لن يكون له ما يبرره فى قوله إن استدلال الفيلسوف استدلال خاطئ ببساطة لأن النتيجة التى وصل إليها غير مقبولة من الناحية اللاهوتية. وربما تعلمنا من اللاهوت أن المجرى الطبيعى للأحداث لم يتبع فى حالة جزئية معينة، غير أن ذلك لن يؤثر فى مشكلة المجرى الطبيعى للأحداث ما هو أو كيف ينبغى أن يكون.

إن معظم السمات البارزة فى المدرسة الرشدية أو المكملة للأرسطية فى القرن الثالث عشر كانت تتمثل فى الالتصاق العبودى بأرسطو والحيل اليائسة التى قام بها أنصاره لكى يوائموا موقفهم مع متطلبات اللاهوت الأرثوذكسى. لكن ما هو ضمنى فى الأرسطية التكاملية هو الانفصال الحاد بين الفلسفة واللاهوت، والتأكيد الجازم على الاستقلال التام للفلسفة. صحيح أنه ينبغى على المرء ألا يبالغ فى أن هذا اللون من التفكير الانفصالى بين اللاهوت والفلسفة المتضمن فى المذهب الأوكامى فى القرن الرابع عشر لم يشتق من "رشدية" القرن الثالث عشر. لكن منظر المذهب الأرسطى فى القرن الثالث عشر كان هو العامل الذى جعل من الممكن أن تولى انتباها جاداً لمسألة المركب أو الانفصال، بالضبط لأنه يؤدى إلى انبثاق شىء ما إما أن يكون مركباً أو أن يكون انفصالاً.

(ب) لقد اعترف القديس توما الأكوينى بالتفرقة بين الفلسفة واللاهوت بالنسبة إلى كل من المنهج والموضوع، وكما أشرت فى المجلد الأخير، فقد أخذ هذا الفرق بجدية. وعلى الرغم من أن اللاهوت ينبئنا بأن العالم لم يوجد منذ الأزل بل كانت له بداية، فإنك لن تجد فيلسوفا فيما يقول القديس توما الأكوينى قد برهن برهانا تاماً على هذه الواقعة أن البراهين المزعومة على أزلية العالم غير صحيحة. لكن كذلك أيضا البراهين المزعومة التى تقول إن العالم لم يوجد منذ الأزل. وبعبارة أخرى لم تنجح الفلسفة فى حل مشكلة ما إذا كان العالم قد خُلق - أو لم يخلق - منذ الأزل. على الرغم من أن الوحى يقدم لنا الإجابة عن السؤال، وهذا مثال على التفرقة الحقيقية الموجودة بين الفلسفة واللاهوت. ومن ناحية أخرى فمن المؤكد أن القديس توما لم يعتقد أن الفيلسوف يستطيع أن يصل بالبرهان العقلى الصحيح إلى أية نتيجة تتناقض مع اللاهوت المسيحى. وإذا وصل فيلسوف ما إلى نتيجة تتعارض صراحة أو ضمناً مع اللاهوت فذلك علامة على أن مقدماته كانت باطلة أو أن هناك مغالطة فى مكان ما من البرهان. وبعبارة أخرى فإن اللاهوت يعمل بوصفه معياراً خارجيا أو ضرباً من الإشارة أو اللافتة التى تحذر الفيلسوف قائلة: أمامك طريق مسدود. غير

أن على الفيلسوف ألا يحاول أن يستبدل بمعطيات الوحى المقدمات التى يعرفها العقل الفلسفى كما أنه لا يستطيع أن يستخدم العقيدة صراحة فى براهينه. ذلك لأن للفلسفة استقلالاً ذاتيًا.

وهذا الموقف يعنى عمليًا أن الفيلسوف هو الذى يتبنى هذا الموقف فلسفيًا فى ضوء الإيمان، حتى إذا لم يقم باستخدام صورى وواضح للإيمان فى مجال فلسفته. وفضلاً عن ذلك فالمحافظة على هذا الموقف سهلّتها واقعة، أن عظماء المفكرين فى القرن الثالث عشر كانوا أساسًا لاهوتيين، لقد كانوا فلاسفة لاهوتيين. وفى الوقت نفسه ما أن يعترف بالفلسفة باعتبارها نظامًا ذاتيا مستقلا حتى نتوقع منها أنها سوف تشق طريقها الخاص فى تيار الزمان، وتفك قيودها وتستاء عن وصفها بأنها خادمة للاهوت. والواقع أنها ما أن تصبح وظيفة طبيعية للفلاسفة بالدرجة الأولى، بل وحصريًا، حتى يصبح من الطبيعى أن يختص تحالف الفلسفة مع اللاهوت. وفضلا عن ذلك عندما لا يكون لدى الفلاسفة إيمان راسخ بالوحى فإن علينا أن نتوقع أن تنقلب أوضاع الفلسفة واللاهوت وأن تميل الفلسفة إلى أن تجعل من اللاهوت تابعًا لها، بحيث يندمج موضوع اللاهوت داخل الفلسفة أو حتى تستبعد اللاهوت تماما. والواقع أن هذه التطورات تظهر بوضوح فى المستقبل، لكن ربما يقال على الأقل بلا عبث محال Absurdity إننا يمكن أن نجد أصولها البعيدة مع ظهور المذهب الأرسطى على المسرح فى بداية القرن الثالث عشر.

لا أقصد من هذه الملاحظات عمل تقييم شامل للفلسفة الأرسطية، وإنما هى تستهدف فحسب التأويل التاريخى لمسار التطور الفعلى، من منظور الفكر الفلسفى. ولاشك أنها إلى حد ما موجزة للغاية ولا تسمح بتعقد التطور الفلسفى. وما أن يعترف بالفلسفة بوصفها نظامًا مستقلاً حتى تبدأ عملية النقد الذاتى التى يبدو أنها أساسية للفلسفة فى الظهور، والنقد ليس مسألة غير طبيعية تقوض أسس المركب الذى أنجزه القرن الثالث عشر. وهذا هو أحد الأسباب التى جعلتنى أتحدث عن هذا المركب على أنه محفوف بالمخاطر؛ وأيا ما كان اعتقاد المرء فى حقيقة الميتافيزيقا الأرسطية أو زيفها،

مثلا، فلا يمكن لنا أن نتوقع أن يتوقف الفكر الفلسفى عند نقطة معينة: كان النقد حتميًا من وجهة نظر عملية. لكن هناك عامل آخر نضعه فى ذهننا فما أن يغزل المركب الفلسفى- اللاهوتى بإتقان الذى تستخدم فيه المصطلحات والمقولات للتعبير عن الحقيقة اللاهوتية، فلن يكون غير الطبيعى أن بعض العقول لابد أن تشعر أن الإيمان أصبح فى خطر العقلنة، وأن اللاهوت المسيحى أصبح ملوثًا بغير حق بالميتافيزيقا اليونانية والإسلامية، وربما شعرت مثل هذه العقول أن المنظور الصوفى وليس المنظور الفلسفى هو المطلوب، لاسيما منظور المجادلات بين المدارس حول نقاط المغزى النظرى بدلاً من المغزى الدينى أساسًا؛ وهذا الخط الثانى من التفكير قد يميل أيضا إلى تفكيك مركب القرن الثالث عشر، رغم أن المنظور يختلف عن منظور المفكرين الذين ركزوا فكرهم على المشكلات الفلسفية وتقويض المركب عن طريق النقد الواسع الشامل بعيد المنال للموضوعات الفلسفية التى يتميز بها هذا المركب. وسوف نرى كيف أن خطّى الفكر يتجليان فى القرن الرابع عشر.

(ج) إذا انتقلنا إلى مجال مختلف أعنى مجال الحياة السياسية والفكر فسوف يتضح أمامنا أن من الخُلف المحال الواضح أن نذهب إلى أنه ليس ثمة سوى انسجام وتوازن مزعزع محفوف بالمخاطر بين السلطات المدنية والسلطات الكنسية فى العصور الوسطى: وليس مطلوبًا معرفة عميقة بتاريخ العصور الوسطى لكى نكون على وعى تام بالمناقشات المتكررة والدائمة بين البابا والإمبراطور ، ومعارك بين البابوات والملوك. ولقد انتعش القرن الثالث عشر بهذه المناقشات لاسيما تلك المناقشات التى جرت بين الإمبراطور فردريك الثانى[1] فيها السُّدة الرسولية (أو البابوية) ومع ذلك، وعلى الرغم من أن الفريقين أحيانا يذهبان إلى ادعاءات مبالغ فيها لصالحه فقد كانت المعارك عائلية إنْ صحّ التعبير، فقد دارت داخل إطار العمل فى العصور الوسطى للبابوية

(١) فردريك الثانى (الأكبر) (١٧١٢-١٧٨٦) ملك بروسيا عززت حرب السنوات السبع مكانته ومكانة بروسيا - عُرف برعايته للفلاسفة وأهل الفن - كان شكاكًا من الناحية الدينية وقد دافع عن التسامح الدينى، وألف ألحانا موسيقية لا بأس بها (المترجم).

والإمبراطورية الذى وجد تعبير نظرى عنه فى مؤلفات "دانتى "Dante" . وفضلاً عن ذلك بمقدار ما يتعلق الأمر بالنظرية السياسية عمومًا فقد أصبحت التفرقة بين سلطتين معترف بهما. ولقد كان القديس توما الأكوينى الذى يعيش فى باريس مهتمًا بالمملكة أكثر من الإمبراطورية ولقد اعترف بالطابع الذاتى الخاص للسلطة الزمنية على الرغم من أنه اعترف على نحو طبيعى بالسلطة غير المباشرة للكنيسة فى الأمور الزمنية التى تعقب الاعتراف بسمو وظيفة ما فوق الطبيعة للكنيسة[1]. إذا ما ظل المرء على المستوى النظرى ففى استطاعته عندئذ أن يتحدث عن التوازن والانسجام بين السلطتين فى القرن الثالث عشر شريطة ألا تعميه واقعة أن الانسجام فى الحياة العملية ليس مسألة واضحة تماما؛ والواقعة الواضحة هى أن هؤلاء البابوات الذين أضمروا فى أنفسهم طموحات ضخمة بخصوص السلطة الزمنية عجزوا عن تحقيق هذه الطموحات فى حين أن الأباطرة الذين رغبوا أن يقوموا بعمل ما اختاروه تماما دون أن يعيروا أى التفات للسُدة الرسولية (البابوية) كانوا أيضا عاجزين عن تحقيق رغباتهم، ولقد كان الانتصار فى أى من الجانبين انتصارًا مؤقتًا وليس دائمًا، وهناك توازن معين ذو طبيعة خطرة إلى حد ما قد تم إنجازه.

وفى الوقت نفسه فإن الممالك الوطنية قد أصبحت قوة متماسكة ومتمركزة فى الملوك الوطنيين الذين ازدادت قوتهم تدريجيًا؛ فإنجلترا لم تخضع قط بأى معنى عملى لإمبراطور من أباطرة العصور الوسطى، وفضلاً عن ذلك فقد كانت الإمبراطورية ذات شأن ألمانى منذ البداية وكانت فرنسا - على سبيل المثال - مستقلة وكان مسار المناقشات التى دارت بين "بونيفاس الثامن" Boniface VIII[2] وبين ملك فرنسا فيليب الجميل قرب نهاية القرن الثالث عشر أبرزت بما فيه الكفاية موقف فرنسا من حيث

---

(١) السلطة غير المباشرة تتضمن تفسيرًا لمذهب القديس توما (المؤلف).

(٢) بونيفاس الثامن (١٢٣٥-١٣٠٣) بابا روما (١٢٩٤-١٣٠٣) دعّم السلطة البابوية ومؤكداً سيادة البابا على الملوك، نشب صراع بينه وبين ملك فرنسا فيليب الرابع تمكن بعض أعوان الملك من القبض على البابا واحتجازه وعندما عاد إلى روما قضى نحبه بعد أيام قليلة (المترجم).

العلاقة بالسُدة الرسولية (البابوية) والإمبراطورية. ونمو الممالك هذا يعنى انبثاق عامل أدى فى النهاية إلى تدمير التوازن بين البابوية والإمبراطورية، ولقد شاهدنا فى القرن الرابع عشر الانعكاس على المستوى النظرى لنمو اتجاه السلطة المدنية نحو تأكيد استقلالها عن الكنيسة. انبثاق الدول القومية القوية التى أصبحت سمة بارزة لأوروبا فيما قبل العصور الوسطى، بدأت فى العصر الوسيط- وبالكاد كانت تشق طريقها بلا مركزية ولا تضامن أو تماسك للقوة فى أيدى الملوك المحليين، ومسار هذه المركزية وتماسك القوة من المؤكد أنه لم تؤخره المهانة التى تعرض لها البابوات فى القرن الرابع عشر من خلال "الأسر البابلى" عندما كان البابوات فى أفينون Avignon (١٣٠٥-١٣٧٧)(١) ومن خلال فترة الانشقاق الكبير (الفتنة الكبرى) (١٣٧٨-١٤١٧) التى بدأت فى عام ١٣٧٨(٢).

ويمكن أن تكون نظرية أرسطو عن الدولة مفيدة- وقد كانت بالفعل- داخل إطار خطة السلطتين عن طريق مفكرى القرن الثالث عشر مثل القديس توما الأكوينى. ولقد سهَّل ذلك الاعتراف النظرى بالدولة باعتباره مجتمعا قائما بذاته على الرغم من أنه ينبغى استكمالها بفكرة مسيحية عن نهاية الإنسان، ووضع الكنيسة ووظيفتها. وهذه "الإضافة" ليست مجرد إضافة بسيطة أو تجاوراً - فقد تم تحويرها بعمق بالتخمين الأرسطى فى النظرية السياسية فى العصر الوسيط، ويمكن تأكيد وضع الدولة بهذه الطريقة على أنه العكس - عمليًا - للتصور النموذجى للعصور الوسطى للعلاقة السليمة بين السلطتين؛ وفى استطاعتنا أن نرى مثالاً لذلك فى القرن الرابع عشر فى

(١) أفينيون.. Avignon مدينة فى الجزء الجنوبى الشرقى تقع على نهر الرون، أقام فيها البابوات خلال مدة نفيهم من روما (١٣٠٩-١٣٧٧) وقد بلغ عدد بابوات أفينيون هؤلاء سبعة.

(٢) الانشقاق العظيم Great schism (أو الفتنة الكبرى) انشقاق حدث فى الكنيسة الكاثوليكية ودام من عام ١٣٧٨ إلى عام ١٤١٧ نشأ عن الخلاف بين الكرادلة حول شرعية انتخاب البابا أوربان السادس وقد أدى هذا الانشقاق إلى ازدواج فى البابوية فكان فى روما بابا وفى أفينيون بابا آخر معاد له (فى فرنسا) وأخيراً وضع مجمع كونستانس حدا لهذا الانشقاق فى نوفمبر ١٤١٧ (المترجم).

النظرية السياسية "لمارسيليوس البادوى". وعندما نقول ذلك فإننا لا نعنى أن نظرية "مارسيليوس" مدينة لفلسفة أرسطو، وإنما هى مدينة أكثر، كما سنرى فيما بعد للأحداث والمواقف التاريخية، بل نعنى أن النظرية الأرسطية عن الدولة سلاح ذو حدين. وأنها لا يمكن أن تكون إلا نافعة بطريقة غريبة عن ذهن فيلسوف لاهوتى مثل "أكويناس". والواقع أن نفعها يتمثل فى الوعى السياسى المتنامى ويعبر عن أطوار نمو ذلك الوعى فى تطور تاريخى عينى.

٢ - وإذا كان القرن الثالث عشر هو فترة المفكرين المبدعين الأصلاء، فيمكن بالمقابل أن يُسمى القرن الرابع عشر فترة المدارس؛ ومن الطبيعى أن تتجه مدرسة الدومينيكان إلى التمسك بنظريات القديس توما الأكوينى: وسلسلة من الأوامر والتنبيهات عن طريق الرهبان الدومينيكان المختلفين شجعتهم أن يفعلوا ذلك. ثم ظهرت بضعة أعمال على نصوص القديس توما. ومن هنا بناء على طلب البابا يوحنا الثانى والعشرين ويوحنا الدومينيكانى.. تم وضع مجمل أو ملخص لـ"الخلاصة اللاهوتية" تمَّ إنجازه فى عام ١٣٣١، فى الوقت الذى قام فيه دومينيكانى آخر هو "البندكت أسينانو" (توفى عام ١٣٣٩) بوضع "معجم مفهرس" حاول فيه أن يبيِّن أن نظرية "الخلاصة اللاهوتية" تنسجم مع الشروح التى وضعها توما الأكوينى على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى. ثم كان هناك شراح - أو مفسرون للقديس توما الأكوينى - الدومينكانى من أمثال هارفيوس ناتاليس (توفى ١٣٢٣) - الذى كتب "دفاع عن نظرية القديس توما" وهجوم على هنرى الجينى، ودانز سكوت وآخرين، أو جون من نابلى (توفى عام ١٣٣٠). لكن فى القرن الخامس عشر مع جون كابريلس (حوالى ١٣٨٠-١٤٤٤) وليس القرن الرابع عشر الذى يتميز بالإنجاز فى هذا الميدان، ولقد كان كابريلس هو الشارح البارز على القديس توما قبل أن يظهر كاجيتان (١٤٦٨-١٥٣٤).

وإلى جانب التوماويين فقد كان هناك أتباع دانز سكوت الذين شكلوا مدرسة معادية للمدرسة السابقة، على الرغم من أن دانز سكوت لم يكن - فى القرن الرابع

عشر – الدكتور الرسمى للفرنسيسكان بنفس الطريقة التى كان بها القديس توما الدكتور الرسمى للدومينيكان. وفضلا عن ذلك فقد كان هناك نُساك القديس أوغسطين الذين تابعوا تعاليم "جيل الرومانى". و"هنرى الجينى" كان له بدوره أتباع رغم أنهم لم يشكلوا مدرسة مجتمعة.

وهذه الجماعات معًا فى القرن الرابع عشر مجتمعة مع أولئك الذين تابعوا مفكرين آخرين فى القرن الثالث عشر مثلوا تقريبًا الطريق القديم، فقد عاشوا على فكر القرن السابق. لكن فى الوقت نفسه ظهرت حركة جديدة فى القرن الرابع عشر وانتشرت وارتبطت إلى الأبد باسم "وليم الأوكامى". ومفكرو هذه الحركة الجديدة، أى طريق المحدثين، تملكوا بالطبع كل ما فى الحداثة من فتنة وسحر، فى معارضة المذهب الواقعى Realism عند المدارس القديمة، وأصبحت معروفة تحت اسم المذهب الاسمى Nominalism، وهى تسمية جاءت من بعض الجوانب، وهى غير مناسبة تماما مادام "وليم الأوكامى" على سبيل المثال لا ينكر أن هناك تصورات كلية بمعنى ما من المعانى. غير أن الكلمة تستخدم بطريقة كلية وسوف نواصل بغير شك استخدامها. وليس ثمة أهمية كبيرة فى محاولة تغييرها رغم أن التسمية الأفضل أن نطلق عليهم "الاصطلاحيين "Terminists بدلاً من "الاسميين Nominalists". ولقد اهتم مناطقة الحركة الجديدة اهتمامًا كبيرًا بالوضع المنطقى والوظيفة المنطقية للمصطلحات Terms. صحيح أنهم يعارضون وينتقدون بقوة المذهب الواقعى Realism عند الفلاسفة المبكرين لاسيما عند دانز سكوت، لكن سيكون تبسيطًا مسرفًا فى معارضتهم للواقعية أن نقول إنه يعتمد على نسبة الكلية إلى "الأسماء أو الكلمات وحدها".

ومع ذلك سيكون وصفًا غير مناسب تماما لو قَنعَ المرء بأن يقول بأن "الاسميين" فى القرن الرابع عشر هاجموا المذهب الواقعى عند فلاسفة القرن الثالث عشر؛ للحركة الاسمية مغزى وأهمية لا يكفى التعبير عنهما بالإشارة إلى مناظرة جزئية واحدة. لقد زرعت الإسفين الذى أشعل نار الفتنة بين اللاهوت والفلسفة، والذى حطَّم المركب الذى أنجزه القرن الثالث عشر. لقد مال الروح الاسمى إذا ما استخدمنا هذا اللفظ،

إلى التحليل أكثر من التركيب، وإلى النقد أكثر من التفكير النظرى. لقد ترك الاسميون خلال تحليلهم النقدى للأفكار الميتافيزيقية، وحجج السابقين عليهم - تركوا الإيمان معلقًا فى الهواء دون أى أساس عقلى (بمقدار ما نتحدث عن الفلسفة) والتعميم الواسع من هذا النوع له عيوبه بالطبع التى تلحق بمثل هذه التعميمات وهو لا ينطبق على جميع المفكرين الذين تأثروا بالمذهب الاسمى Nominalism، وإنما يشير إلى نتيجة ميول قصوى فى الحركة.

ويصعب أن تستطيع الفلسفة العيش دون الروح التحليلى والروح النقدى: فعلى الأقل التحليل النقدى هو أحد لحظات الفكر الفلسفى، ومن الطبيعى أن يتبع فترة التركيب البنائى. والروح حاضرة كما سبق أن رأينا - إلى حد ما فى فكر "دانز سكوت" الذى أكَّد على سبيل المثال أن البراهين على خلود النفس ليست حاسمة على نحو مطلق؛ وأن عددًا من الصفات المقدسة التى كثيرًا ما تكون قابلة للبرهنة هى فى الواقع لا يمكن البرهنة عليها، لكن لابد أن نلاحظ أن سكوت كان ميتافيزيقيًا وكان يجادل بوصفه ميتافيزيقيا، صحيح أنه كان كغيره من الميتافيزيقيين فى العصور الوسطى منطقيًا، غير أن المنطقى لم يكن قد بدأ يحتل عنده مكان الرجل الميتافيزيقى، فمذهبه ينتمى إلى مجموعة المركبات الميتافيزيقية فى القرن الثالث عشر. لكن فى القرن الرابع عشر يمكن أن نلاحظ تغيرًا، فالميتافيزيقا على الرغم من أنه لم يتم هجرها اتجهت إلى إفساح المجال للمنطق، والمشكلات التى كانت فى السابق تعالج على أنها مشكلات ميتافيزيقية، عولجت أساسًا على أنها مشكلات منطقية. وعندما عالج "وليم الأوكامى" مشكلة الكليات، فإنه وضع تأكيدًا على الجوانب المنطقية فى المشكلة على الافتراض وعلى مغزى المصطلح بدلاً من الجوانب الأنطولوجية، ويبدو أن "أوكام" كان مقتنعًا بإخلاصه لمتطلبات المنطق الأرسطى. وفى استطاعة المرء أن يقول أنه باسم المنطق الأرسطى، أو ما اعتقد أنه كذلك، أن وليم الأوكامى انتقد ميتافيزيقا السابقين من أمثال دانز سكوت وتوما الأكوينى. وفى استطاعة المرء بالطبع أن يكرس نفسه للدراسات المنطقية دون أن يرهق نفسه بالنسبة للميتافيزيقا. ويبدو أن بعض مناطقة

أكسفورد فى القرن الرابع عشر قد فعلوا ذلك. لكن فى استطاعة المرء أن يستمر لينتقد الحجج والبراهين الميتافيزيقية باسم المنطق، وهذا ما فعله وليم أوكام. وسوف نراه يقوض اللاهوت الطبيعى والسيكولوجيا الميتافيزيقية للسابقين عليه، ففى رأيه أن البراهين والأدلة المزعومة على صفات الله أو على روحانية النفس وخلودها سواء المرتكزة على مبادئ الحق التى لا تتضح بذاتها أو تتم فى النتائج التى لا تنتج بدقة من المقدمات المناسبة. فالواقع أن أوكام يُسلّم بأن بعض الحجج الميتافيزيقية "مرجحة" لكن ذلك ببساطة يوضح ميل القرن الرابع عشر لأن يضع الحجج "المحتملة" محل الأدلة أو البراهين.

وهذا الاستبدال للحجج المحتملة يرتبط بالطبع بالميل الاسمى للشك أو لإنكار صحة الاستدلال من وجود شىء ما على وجود شىء آخر. ويؤكد أوكام أولوية الحدس لوجود الشىء الفردى فيما يتعلق بوجود شىء ما. وأول سؤال يُطرح هو: هل نحدسه باعتباره شيئا موجودا. ففى حالة النفس الروحية على سبيل المثال فإن أوكام ينكر أننا نملك مثل هذا الحدس. وعندئذ يظهر السؤال عما إذا كان من الممكن أن نذهب بيقين إلى وجود النفس الروحية من الحدوس الموجودة لدينا. ولم يعتقد أوكام أن هذا أمر ممكن، فهو فى الواقع لم يقم بأى تحليل فينومينولجى للسببية. ولقد استخدم هو نفسه المبدأ نفسه فى الميتافيزيقا: غير أن المتطرفين المتأخرين من أمثال"نيقولا أوف أوتركورت" قاموا بمثل هذا التحليل. وكانت النتيجة أنهم تشككوا فى معرفتنا بوجود الجوهر المادى. ومن المحتمل أيضا وجود الروح المادى أو النفس المادية. والواقع أنه ليس ثمة استدلال منطقى لوجود شىء ما من وجود شىء آخر يمكن أن يرقى إلى مرتبة الدليل أو البرهان المفحم. وبهذه الطريقة فإن نسق الميتافيزيقا بأسره فى القرن الثالث عشر نزعت عنه الثقة.

هذا النقد العميق لأنظمة الميتافيزيقا السابقة من الواضح أنه يتضمن فسخًا لمركب اللاهوت والفلسفة الذى كان سمة لهذه الأنظمة. فالقديس توما على سبيل المثال حتى ولو أنه عالج الحجج الفلسفية على وجود الله فى مؤلفات هى من إحدى جوانبها

فلسفية باعتبارها شيئًا متميزة عن اللاهوت، كان مقتنعًا بالتأكيد أن الحجج الميتافيزيقية الصحيحة يمكن تقديمها على وجود الله؛ وهذه الحجج تنتمى إلى "ميزة الإيمان" بمعنى أن قبول الوحى الإلهى يفترض منطقيًا أن الله موجود وهو يستطيع أن يكشف عن نفسه، وتلك معرفة يمكن تحصيلها بالتجريد من اللاهوت. لكن لو افترضنا كما كان يفعل عدد من فلاسفة القرن الرابع عشر أنه لا يوجد برهان مفحم أو دليل على وجود الله يمكن تقديمه فلابد من إزاحة وجود الله نفسه إلى منطقة الإيمان، وينتج عن ذلك نتيجتان: الأولى أن اللاهوت والفلسفة ينقسمان وهذه النتيجة يمكن بالطبع أن نتجنبها إذا ما روجعت فكرة البرهان الفلسفى كلها. لكن إذا كان الخيار ممكنًا بين البرهان والإيمان، وإذا كانت البرهنة على مميزات الإيمان قد تَّم إنكارها فإن النتيجة يصعب تجنبها. وثانيا: إذا كانت المشكلات المهمة فى الميتافيزيقا التقليدية أى المشكلات التى تربط الفلسفة باللاهوت والدين قد أزيحت إلى دائرة الإيمان فإن الفلسفة تميل إلى أن تتخذ طابعًا أكثر فأكثر من "العلمانية"، وهذه النتيجة لم تصبح أبدًا ظاهرة مع أوكام نفسه، طالما أنه كان لاهوتيًا بقدر ما كان فيلسوفًا لكنها أصبحت ظاهرة أكثر مع مفكرين آخرين فى القرن الرابع عشر من أمثال "نيقولا أوف أوتركورت" الذى ينتمى إلى كلية الآداب.

إذا ما قلنا إن فيلسوفًا من القرن الثالث عشر مثل القديس توما انشغل بمسائل "الدفاع" عن المسيحية لابد أن يكون ذلك غير صحيح وينطوى على مفارقة تاريخية؛ ومع ذلك على الرغم من أنه لم ينشغل بمسائل الدفاع على غرار بعض المفكرين المسيحيين فى العصر المتأخر، فمن المؤكد أنه انشغل بالعلاقة بين الفلسفة والوحى. ولما كان معاصرًا لتيارات الفكر وللمناظرات فى عصره، فقد كان على استعداد لا لرفض ميتافيزيقا أرسطو الجديدة باسم التراث المسيحى، ولا لمتابعة الفكر الفلسفى دون أى اعتبار لتأثيره فى اللاهوت المسيحى وإنما كان حريصًا على عمل مركب من اللاهوت الدجماطيقى من ناحية، مع فلسفته من ناحية أخرى، ولأن يبيّن الرابطة بينهما. وعندما نصل إلى وليم الأوكام فى القرن الرابع عشر، فسوف نجد غيابا ملحوظًا لأى اهتمام

بمسألة الدفاع عن المسيحية. والواقع أننا نجد اللاهوتى الذى يعتقد أن أسلافه كانوا غامضين أو أن الحقائق المسيحية مرصعة بالميتافيزيقا الزائفة. لكنا نجد كذلك فيلسوفًا كان قانعًا تماما بتطبيق مبادئه بطريقة منطقية ومتسقة، دون مظهر الاهتمام أو ربما دون أن يتحقق تماما من المضامين بخصوص مركب من اللاهوت والفلسفة؛ والحقائق التى آمن بها بل التى لم يفكر فيها والتى يمكن البرهنة عليها فلسفيًا قد أزاحها إلى دائرة الإيمان. وعن طريق تحديد دائرة الإيمان، فإن الحقيقة التى تقول إن هناك موجودًا قادرًا على كل شىء حرًا لا متناهيًا على نحو مطلق عليمًا بكل شئ، فقد أحكم الحلقة بين الميتافيزيقا واللاهوت التى قدمها مذهب القديس توما عن "ميزة الإيمان". وعندما جعل القانون الأخلاقى معتمدًا على الخيار الحر المقدس فإنه كان يعنى سواء تحقق من ذلك أم لا أن الإنسان دون الوحى لن تكون لديه معرفة مؤكدة حتى عن النظام الأخلاقى الحاضر الذى وضعه الله. أفضل ما يمكن للإنسان أن يفعله بغير عون من الوحى، ربما كان التفكير فى حاجات الإنسان الطبيعية، والمجتمع الإنسانى، وأن يتبع أوامر عقله العملى حتى ولو كانت هذه الأوامر لا تمثل الإرادة الإلهية. ولابد أن يتضمن ذلك نوعين من الأخلاق: النظام الأخلاقى الذى وضعه الله ولا يمكن أن نعرفه إلا بواسطة الوحى وحده، ثم هناك النظام المؤقت من الفئة الثانية وهو الأخلاق الطبيعية غير اللاهوتية التى وضعها العقل البشرى بلا مساعدة من الوحى، ولا أعنى بذلك أن أقول إن "وليم أوكام" استخرج بالفعل هذه النتيجة من تصوره السلطوى للقانون الأخلاقى لكنه كان فى رأيه متضمنا فى هذا التصور. وعندما نسوق هذه الملاحظات فإن ذلك لا يعنى إصدار بيان سواء مع مشروعية الحجج الفلسفية وصدقها أو ضدها عند أوكام، لكنها كذلك لفتت الانتباه إلى الانشغالات السابقة عنده بمسائل الدفاع. لقد كان لاهوتيًا وفيلسوفًا ومؤلفًا بمجالات سياسية وكنسية، ولكنه لم يكن واحدًا من "المدافعين عن الدين" – ولا حتى بالمعنى الذى يمكن أن يطلق على القديس توما الأكوينى بطريقة معقولة ولا يزال أقل بالمعنى الحديث للكلمة.

لقد حاول بعض فلاسفة القرن الرابع عشر أن يقيموا جسراً ليتخطوا الفجوة الخطرة بين اللاهوت والفلسفة عن طريق مد نظرية هنرى الجينى عن "الاستشراق" وهكذا فإن "هيوجولينو أوف أورڤيتو" (توفى ١٣٧٣)، وهو ناسك من أتباع القديس أوغسطين، ميَّز بين عدة درجات للاستشراق، وأكد أن أرسطو على سبيل المثال استنار بواسطة استشراق إلهى خاص مكنه من معرفة شيء عن الله وبعض صفاته، وتحوّل آخرون إلى التصوف وركزوا انتباههم على الدراسة النظرية للعلاقة بين الله والعالم، وبصفة خاصة العلاقة بين الروح البشرى والله. وهذه الحركة للتصوف النظرى، والممثل الرئيسى للدومينيكان الألمان هو "المعلم إيكهارت" كانت على نحو ما نرى فيما بعد، أبعد ما تكون عن أن تعتبر ردَّ فعل للمشاحنات المجدبة بين المدارس، أو الفرار من مذهب الشك إلى مرفأ التقوى الآمن. لكنها كانت على الرغم من ذلك سمة للقرن الرابع عشر الذى يتميز تماما عن فلسفة الجامعات الأكثر أكاديمية.

وهناك سمة مهمة فى الحياة الجامعية فى القرن الرابع عشر لاسيما فى باريس هى نمو العلم. وسوف نقول شيئًا عن هذا الموضوع فيما بعد رغم أنها ستكون معالجة موجزة لهذا الموضوع وهو ما يمكن أن نتوقعه فى كتاب عن تاريخ الفلسفة. لقد تطورت الدراسات العلمية والرياضية فى القرن الرابع عشر بواسطة رجال من أمثال "نيقولا أوف أورسن" وألبرت أوف ساكسونى"، "ومارسيليوس أوف أنجهن" وهو تطور ارتبط بصفة عامة "بالحركة الأوكامية"، وهكذا اعتبرت سمة من سمات القرن الرابع عشر فى مقابل القرن الثالث عشر. وهناك حقيقة مؤكدة فى هذا النزاع، لا لأن وليم الأوكامى أظهر أى اهتمام خاص بالعلم التجريبى أو لأن علماء القرن الرابع عشر قبلوا كل مواقف أوكام بسبب أن الفلسفة الأوكامية ينبغى أن تكون بطبيعتها نفسها فى صالح نمو العلم التجريبى. لقد كان لدى وليم الأوكام إيمان قوى بأولوية الحدس، أعنى بأولوية حدس الشيء الفردى. وكل معرفة واقعية تتأسس بطريقة مطلقة على معرفة حدسية بالموجودات الفردية. وفضلاً عن ذلك فإن الأساس الوحيد المقنع لتأكيد العلاقة السببية بين ظاهرتين هو ملاحظة تسلسلهما المنظم وتتجه هاتان القضيتان لصالح الملاحظة

التجريبية وإلى منظور جديد للمشكلات العلمية. والواقع أننا نجد أن الشخصيات الرائدة فى علم القرن الرابع عشر قد ارتبطت بطريقة ما رغم أنها تشكل رابطة فضفاضة أحيانا "بالطريقة الحديثة".

وفى الوقت نفسه فإن ذلك لا يبرر للمرء بلا تحفظ أن يؤكد أن التقدير الأولى للعلم الطبيعى كان خاصًا بالقرن الرابع عشر فى مقابل القرن الثالث عشر، أو أن الدراسات العلمية التى ارتبطت بالحركة الأوكامية كانت السلف المباشر للعلم فى عصر النهضة. لقد بدأ الاهتمام بالفعل فى القرن الثالث عشر بالترجمات اللاتينية للمؤلفات العلمية اليونانية والعربية والملاحظات، والتجارب الأصلية، وما علينا سوى أن نتذكر فقط رجالا مثل "ألبرت الكبير"، و"بطرس ما ريكورت"، و"روجر بيكون". وفى القرن التالى سار نقد النظريات الطبيعية لأرسطو جنبًا إلى جنب مع تفكير أصيل بل حتى تجارب أدت إلى وضع تفسيرات جديدة أبعد وافتراضات جديدة عن الطبيعة، ولقد ارتبطت بحوث علماء الطبيعة بالحركة الأوكامية التى انتقلت إلى القرن الخامس عشر فى شمال إيطاليا. ومن المؤكد أن العلم فى شمال إيطاليا أثر فى علماء عصر النهضة العظام من أمثال "جاليليو". لكن سيكون من الخطأ الظن بأن مؤلفات "جاليليو" لم تكن سوى استمرار للعلم الأوكامى، رغم أنه سيكون من الخطأ كذلك الظن بأنه لم يؤثر فيها هذا الأخير؛ لأن جاليليو من ناحية لم يكن فى استطاعته أن ينجز نتائجه إلا من خلال استخدام الرياضيات التى كانت معروفة فى القرن الرابع عشر، فقد سهل هذا الاستخدام عن طريق الترجمة - فى عصر النهضة - لمؤلفات علماء الرياضة وعلماء الطبيعة اليونان، ولقد أثارت جاليليو لتطبيق الرياضيات على حل مشكلات الحركة والميكانيكا بطريقة لم يكن علماء القرون الوسطى يعرفون عن متطلباتها الضرورية. إن استخدام الرياضيات بوصفها وسيلة خاصة للكشف عن طبيعة الواقع الفزيقى أدت إلى تشكيل جديد للعلم الفيزيقى؛ الطريقة القديمة لملاحظات الحس المشترك تمَّ التخلى عنها لصالح منظور مختلف تماما. وعلى الرغم من أن ذلك قد يبدو غريبًا فإن العلم الطبيعى قد أصبح أقل "تجريبيا". لقد تحرر لا فقط من النظريات الفزيقية الأرسطية بل أيضًا من فكرة الحس

المشترك لمنهج الملاحظة التى اتجهت إلى الانتشار بين علماء الطبيعة المبكرين. صحيح أننا نستطيع أن نلاحظ استمراراً بين علم القرنين الثالث عشر والرابع عشر وبين علم القرن الرابع عشر وعلم عصر النهضة؛ لكن ذلك لم يغير من واقعة أنه فى الفترة الأخيرة حدثت ثورة فى العلم الطبيعى.

٣ - من المحتمل أن ذكر عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر مازال يذكر بعض العقول بفكرة الانتقال الفجائى واليقظة الفجائية عندما أصبحت آداب العالم القديم وكتاباته فى متناول الأيدى، وعندما بدأ التعليم، وعندما بدأ الناس يفكرون لأنفسهم بعد العبودية العقلية للعصور الوسطى عندما جعل اختراع الطباعة من الانتشار الواسع للكتاب عملاً ممكنًا[١]. كما أن اكتشاف بلاد جديدة وسَّع من آفاق الناس، وفتح مصادر جديدة للثروة، وعندها أضفى اكتشاف البارود بمكانة لا تقدر على الجنس البشرى.

وهذه النظرة بالطبع مبالغ فيها بشكل ملحوظ بمقدار ما يتعلق الأمر باستعادة الآداب القديمة. ولقد بدأ ذلك قبل عصر النهضة بعدة قرون على حين أنه إذا ما بدأ الإنسان يفكر فى نفسه، فذلك لا يتطلب معرفة عميقة جدا بفلسفة العصر الوسيط، للتحقق من أن ذلك وفرة فى التفكير الأصلى للعصر الوسيط. ومن ناحية أخرى لا ينبغى على المرء أن يؤكد عنصر الانتقال المستمر أكثر مما يعنى أن عصر النهضة لا يشكل فترة يمكن الاعتراف بها أو أن إنجازاتها كانت تافهة ولا قيمة لها؛ فالمسألة هى النظر فى الموضوع على ضوء معرفتنا الحالية بالعصور الوسطى، وتصحيح الانطباعات الزائفة عن عصر النهضة. وليست المسألة أن نقول إن كلمة "عصر النهضة"

(١) ساعد اختراع الطباعة على يد يوحنا جوتنبرج J. Gutenberg (١٤٠٠-١٤٦٨) الذى اخترع الطباعة بالحروف المعدنية المنفصلة على انتشار الأفكار الجديدة، وأدى تداول الكتب إلى اتساع رقعة المثقفين بعد أن كانت مقتصرة فى العصور الوسطى على رجال الدين وحدهم؛ فقد أصبح تحقيق ذلك الانتشار السريع للمعرفة والاعتقادات الجديدة (المترجم).

هى مجرد كلمة لا تدل على واقع .. Reality وسوف نقول المزيد عن هذا الموضوع فى مرحلة قادمة فى اللحظة التى أود فيها أن أحصر نفسى فى عدد قليل من الملاحظات التمهيدية حول فلسفات عصر النهضة.

عندما ينظر المرء إلى فلسفة العصر الوسيط فمن المؤكد أنه يرى تنوعًا لكنه تنوع داخل نموذج شائع، أو أنه – على الأقل– تنوع يوضع فى معارضة خلفية شائعة ومعرفة جيدا. ومن المؤكد أن هناك فكرًا أصيلاً. لكن المرء مع ذلك يصل إليه انطباع بالجهد المشترك الذى يمكن للمرء أن يسميه فرق العمل. ولقد انتقد فلاسفة القرن الثالث عشر الواحد منهم أراء الآخر، لكنهم قبلوا ليس فقط نفس الإيمان الدينى، بل أيضا بالنسبة للغالبية منهم نفس المبادئ الميتافيزيقية. وبذلك يحصل المرء على انطباع بالتطور الفلسفى الذى قام به رجال من أصحاب العقول المستقلة الذى كان فى الوقت نفسه تطورًا مشتركًا قدَّم فيه الفلاسفة فرادى إسهامات منوعة. وحتى فى القرن الرابع عشر عبَّر "الطريق الحديث" عن حركة منتشرة انتشارًا واسع المدى حتى إنها تنمو فى مجرى الزمان فى "مدرسة" متصلبة تقريبًا تتخذ مكانها جنبا إلى جنب مع المذهب "التوماوى" و"مذهب سكوت" والمذهب الأوغسطينى.

عندما ينظر المرء إلى فلسفة عصر النهضة، فإنه يواجه لأول وهلة "تشكيلة" محيرة من الفلسفات؛ إذ يجد المرء على سبيل المثال أفلاطونيين، وأرسطيين من جميع الأنواع، ومعارضين للأرسطية، ورواقيين، وشكاكًا وتلفيقيين وفلاسفة طبيعة، وفى استطاعة المرء أن يفصل الفلسفات ويقسمها إلى تيارات عامة ومختلفة من تيارات الفكر. وصحيح – حتى لو كان من الصعب أن نعرف إلى أى تيار ينتمى ذلك المفكر الجزئى المعين، غير أن الانطباع الطاغى هو واحد من المذاهب الفردية الكثيرة، وهذا الانطباع صحيح من جوانب كثيرة. إن الانهيار التدريجى لإطار العمل للمجتمع فى العصر الوسيط، وانحلال الروابط بين البشر التى ساعدت فى خلق نظرة مشتركة إلى حد ما، والانتقال إلى أشكال جديدة من المجتمع، أحيانا انفصل الواحد عن الآخر عن طريق الاختلافات الدينية والاختراعات والمكتشفات الجديدة، وصاحب كل ذلك مذهب فردى متميز فى

النظر الفلسفى. إن الشعور بالاكتشاف، والمغامرة كان شعوراً فى الهواء، ثم انعكس فى الفلسفة. وأنا عندما أقول ذلك فإننى لا أعيد ما سبق أن قلته بالفعل بالنسبة لعدم كفاية النظر إلى عصر النهضة كما لو أنه كان بغير جذور فى الماضى. لقد كانت له جذور فى الماضى، ولقد مرت عبر أطوار متعددة على نحو ما سنرى فيما بعد؛ غير أن ذلك لا يعنى روحاً جديدة لم تظهر إلى الوجود فى فترة "عصر النهضة"؛ فمثلاً استعادة الآداب الكلاسيكية قد بدأت فى تاريخ مبكر جداً داخل العصور الوسطى كما سبق أن لاحظنا من قبل، غير أن المؤرخين على حين أنهم يؤكدون - بحق - هذه الواقعة كانوا على حق أيضا فى كشفهم أنه بالنسبة لعصر النهضة، فإن النقطة المهمة أن أعداداً من النصوص الجديدة أصبحت متداولة كما أن هناك نصوصاً جديدة كانت تقرأ فى ضوء جديد. إنها مسألة تقدير للنصوص وما تحتوى عليه من أفكار وليست مجرد مصادر ممكنة للتثقيف وعدم التثقيف. إن مجموعة مفكرى عصر النهضة، والباحثين والعلماء كانوا بالطبع مسيحيين وعلينا أن نتذكر أيضا هذه الواقعة؛ لكن إحياء الكلاسيكية أو ربما أى طور فى عصر النهضة للإحياء الكلاسيكى يساعد على أن يدفع إلى المقدمة لإنسان صاحب الإرادة المستقلة أو فكرة تطور الشخصية البشرية التى - رغم أنها مسيحية بصفة- هى أكثر ميلاً إلى النزعة "الطبيعية"، وأقل زهداً من تصور العصر الوسيط؛ وهذه الفكرة لصالح نمو المذهب الفردى. وحتى بين الكتاب المسيحيين الورعين يستطيع المرء أن يميز الاقتناع بأنه عصر جديد، لأن الإنسان كان هو البداية. ولا يعود هذا الاقتناع ببساطة إلى الدراسات الكلاسيكية بالطبع بل يعود إلى مركب التغيرات التاريخية التى وقعت أحداثها فى عصر النهضة.

لقد حدث فى فترة عصر النهضة أن تُرجمت مؤلفات أفلاطون وأفلوطين، وقام بالترجمة "مارسيليوس فيسينوس"، وفى الطور المبكر من هذه الفترة كانت هناك محاولة لتشكيل مركب فلسفى بإلهام أفلاطونى. لقد كان الفلاسفة الأفلاطونيون - بالنسبة لمعظمهم - مسيحيين، لكن من الطبيعى جداً أن يُنظر إلى المذهب الأفلاطونى على أنه نقيض للمذهب الأرسطى. وفى الوقت نفسه كانت هناك جماعة أخرى من الإنسانيين

تأثرت بالآداب الكلاسيكية اللاتينية هاجمت المنطق الأرسطى والتجريدات الإسكولائية باسم الذوق الجيد، والمذهب الواقعى والشعور بالعينى، والبيان والعرض الأدبى. وقد تشكلت فكرة جديدة عن التربية قدمتها الآداب الكلاسيكية بدلاً من أن تكون قد تشكلت عن طريق الفلسفة المجردة. أما الشك الإنسانى والأدب فقد مثلها "ميشيل دى مونتانى" فى حين أن "جستوس ليبسيوس" قد أحيا المذهب الرواقى، فى حين أن "بيير جاسندى" قد أحيا المذهب الأبيقورى؛ ولقد انقسم أرسطيو عصر النهضة على أنفسهم إلى "رشديين" وأولئك الذين يناصرون التفسير الذى قدَّمه الإسكندر الأفروديسى لأرسطو؛ ولقد فضل هؤلاء تفسيراً سيكولوجيا أرسطيا أدى إلى إنكار الخلود البشرى حتى الخلود غير الشخصى الذى قال به الرشديون. ولقد انتهى "بومبانتزى" الذى كان الشخصية الرئيسية فى هذه الجماعة إلى نتيجة تقول إن الإنسان لديه غاية أخلاقية دنيوية خالصة، واعترف فى الوقت نفسه بأنه مسيحى مؤمن، وهكذا حدثت قسمة صارمة بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية.

ولقد اتجهت الفلسفات التى اتخذت شكل إحياء الفكر الكلاسيكى إلى تعويد الناس على فكرة أن الإنسان الذى لا توجد عنده رابطة واضحة بالمسيحية والتى تكون فى بعض الأحيان طبيعية صريحة، حتى إذا ما كان مؤلفو هذه الصور الطبيعية للإنسان هم مسيحيون بصفة عامة. وتسير عملية مشابهة لمسار التطور فيما يتعلق بفلسفة الطبيعة. فعلى حين أن أشكالاً معينة من الفكر الشرقى قلما فضلت دراسة الطبيعة نظراً للفكرة التى تقول إن عالم الظواهر عبارة عن وهم، أو "ظاهر" محض، فضلت الفلسفة المسيحية بمعنى ما البحث عن الطبيعة أو على الأقل لم تضع حاجزاً نظرياً، لأنها تنظر إلى العالم المادى لا فقط على أنه حقيقى واقعى Real بل أيضا على أنه خلق لله ومن ثم على أنه جدير بالدراسة. وفى الوقت نفسه، وضع اللاهوتى المسيحى والفيلسوف، والقديس مثل بونافنترا تأكيداً على التوجه الدينى للإنسان على تركيز طبيعى على تلك الجوانب من العالم المادى التى يمكن النظر إليها بسهولة لا فقط على أنها تجليات لله، بل أيضا على أنها وسائل للارتفاع بالذهن أو الارتقاء بالعقل مما

هو مادى إلى ما هو روحى. غير أن القديس لم يهتم بصفة خاصة بدراسة العالم لذاته؛ لكنه اهتم أكثر من ذلك بأن يكتشف فيه مرآة ما هو إلهى. ومع ذلك فالفلسفة المسيحية بمعزل عن ملاحظة الاهتمام الطبيعى هذه لا تكن عداءً جذرياً لدراسة العالم. وفى حالة فلاسفة القرن الثالث عشر من أمثال القديس ألبير الكبير، وروجر بيكون فإننا نجد جمعًا بين النظرة الروحية مع الاهتمام بالدراسة التجريبية للطبيعة. ونجد فى القرن الرابع عشر هذا الاهتمام بنمو الدراسات العلمية مرتبطًا بحركة "وليم أوكام"، ويفضلها الانشقاق الذى أدخله فى القرن الثالث عشر مركب اللاهوت والفلسفة. لقد كان الطريق الذى كان ممهداً لفلسفة الطبيعة، وهو الذى لم يكن بالضرورة معادياً للمسيحية - يؤكد أن الطبيعة كل عقلى تحكمه قواه الذاتية الخاصة؛ وربما كان من الأفضل أن نقول إن الطريق قد أصبح ممهداً بالتدريج للدراسة العلمية للطبيعة التى كانت فى مجرى الزمان لكن فقط فى فترة متأخرة؛ لإسقاط اسم "الفلسفة الطبيعية أو "الفلسفة التجريبية" ولتصبح واعية بذاتها بوصفها نظامًا مستقبلاً، أو مجموعة من الأنظمة بمنهجها أو مناهجها الخاصة. لكنا نجد فى نفس زمن "عصر النهضة" عدداً من فلسفات الطبيعة التى ظهرت ووقفت بعيداً عن تطور العلم الطبيعى بما هو كذلك؛ والتى تتسم بسمات نظرية تتجلى أحيانا فى أفكار خيالية وشاذة، وتختلف هذه الفلسفات عن الفلسفة المسيحية كما تختلف بقوة عن "الفلسفة الأفلاطونية"، وعن "الأفلاطونية المحدثة"، وعن "نيقولاس دى كوسا" حتى فلسفة وحدة الوجود عند "جيوردانو برونو"، لكنها اتسمت بسمات عامة بالإيمان، مثلاً، بالطبيعة كنظام تطورى لامتناه، أو لا متناه بالقوة والتى ينظر إليها إما على أنها اللامتناهى المخلوق الذى يعكس كمرآة اللامتناهى الإلهى غير المخلوق أو على أنه إلهى كما هو فى ذاته بمعنى ما. ومن المؤكد أن الله لم ينكر لكن هناك تأكيد بدرجات مختلفة من الفلاسفة على طبيعته. وتتجه الطبيعة إلى أن ينظر إليها على أنها العالم الكبير Macrocosm وإلى الإنسان على أنه العالم الصغير Microcosm والواقع أن ذلك كان فكرة قديمة ترتد إلى زمن اليونان، لكنها تمثل تغيراً فى التأكيد فى سمات النظرة فى العصر الوسيط. وبعبارة أخرى كان هناك ميل إلى النظر إلى الطبيعة على أنها نظام مستقل، حتى ولو لم ننكر اعتماد

الطبيعة على الله. والجوانب الخيالية الغريبة عند بعض هذه الفلسفات ربما جعلت المرء نافذ الصبر منها ومن أصحابها لكنها على جانب كبير من الأهمية من حيث إنها عبَّرت عن ظهور اتجاه جديد من الاهتمام وبسبب واقعة أنهم شكلوا نوعًا من الخلفية المادية يمكن أن تنطلق منها الدراسة العلمية للطبيعة إلى الأمام. والواقع أنه من خلفية هذه الفلسفات التى كانت أسلاف فلسفات مثل فلسفة إسبينوزا وليبنتز أكثر منها خلفية المذهب الأوكامى فى القرن الرابع عشر أن الطور العظيم للتقدم العلمى قد تم فى عصر النهضة؛ ولم يكن من النادر أن يتوقع الفلاسفة الافتراضات بطريقة نظرية التى يتحقق منها أو يؤكدها علماء الطبيعة. وربما تذكرنا أنه حتى نيوتن Newton اعتبر نفسه فيلسوفًا.

ولو أننا عدنا إلى علماء عصر النهضة لوجدناهم يهتمون أولاً بالمعرفة لذاتها لكن فى الوقت نفسه كانت هناك سمة من سمات المفكرين فى عصر النهضة تؤكد على الثمار العملية للمعرفة فى المكتشفات العلمية الجديدة وانفتاح عالم جديد من الطبيعى أن يوحى بالتقابل بين معرفة الطبيعة التى نحصلها بواسطة دراسة قوانينها وأن نجعل من الممكن استخدام الطبيعة لمصلحة الإنسان وبين النظام المجرد والأقدم الذى يبدو أنه يتجنب المنفعة العملية فى دراسة العلل الغائية التى لا تجعل الإنسان يتقدم إلى الأمام فى حين أن دراسة العلل الفعالة تمكن الإنسان أن يتحكم فى الطبيعة وأن يمد سيطرته عليها. والتعبير الشهير عن هذه النظرة إنما يوجد فى كتابات فرانسيس بيكون (توفى عام ١٦٢٦) الذى رغم أنه كثيرًا ما يحدد أنه ينتمى إلى "الفلسفة الحديثة" ربما يتحدد على نحو معقول أنه ينتمى إلى عصر النهضة[١]. (والتمييزات من هذا النوع ترجع إلى حد ما إلى الاختيار الشخصى للمرء) وسوف يكون من الخطأ أن نلقى بهذا النوع من المواقف على عاتق شخصيات علمية عظيمة لكنه موقف وصل إلى

---

(١) وهذا ما فعله وليم كلى رايت عندما جعل فرانسيس بيكون ينتمى إلى عصر النهضة فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة" انظر ص ٣٥ من طبعة بيروت ٢٠١٠ (المترجم).

حد السيطرة على الجانب العظيم من العقلية الحديثة. وفى استطاعة المرء أن يكتشفه حتى عند بعض المفكرين السياسيين فى عصر النهضة. فماكيافللى (توفى ١٥٢٧) الذى أهمل، على سبيل المثال المشكلات النظرية للسيادة الطبيعية للدولة لصالح "المذهب الواقعى Realism " كتب كتابه "الأمير" باعتباره نصا للأمراء الذين يريدون معرفة كيف يحافظون على سلطتهم.

وأخيراً فإن على المرء أن يتدبر الشخصيات العلمية العظيمة من أمثال كبلر Kepler وجاليلو Galiaeo الذين وضعوا أسس العلم الكلاسيكى فى العصر الحديث أو علم نيوتن كما يُعرف عادة؛ وإذا كان الطور الأول فى عصر النهضة يُعرف بأنه المذهب الإنسانى الإيطالى، فإن الطور الأخير هو تطور العلم الحديث؛ ولقد جاء هذا التطور يمارس تأثيراً عميقًا لا على الفلسفة وحدها بل أيضا على العقلية بصفة عامة. لكن من المناسب بصورة أفضل أن نتحدث عن هذا التأثير فى مجلدات أخرى.

٤ – لقد كان مارتن لوثر معارضًا قويًا جداً للمذهب الأرسطى وللإسكولائية إلا أن "ميلانكثون" مساعده وتلميذه اللامع، والذى كان من أتباع المذهب الإنسانى قدَّم للبروتستنتانية مذهبًا أرسطيًا إنسانيًا وضع لخدمة الدين، ومن الطبيعى أن يكون المصلحون الدينيون منشغلين أكثر بالدين واللاهوت أكثر من انشغالهم بالفلسفة. ومن الصعب أن نتوقع من رجال من أمثال "لوثر" و"كالفن" أن يتعاطفوا تعاطفًا كبيراً مع الموقف الجمالى السائد عند أنصار النزعة الإنسانية حتى على الرغم من أن البروتستانية أكَّدت الحاجة إلى التعليم وكادت تقترب من المذهب الإنسانى فى المجال التربوى.

ومع ذلك فعلى الرغم من أن المذهب الإنسانى الذى كان حركة لم تتعاطف مع الإسكولائية بدأ فى إيطاليا الكاثوليكية، وعلى الرغم من أن أعظم الشخصيات فى المذهب الإنسانى فى شمال أوربا وعلى رأسهم جميعا أرازموس – فإن رجالاً أيضا من أمثال "توماس مور" فى إنجلترا كانوا كاثوليك، وفى أواخر عصر النهضة شاهدنا

إحياء للإسكولائية سوف أقدم لها معالجة موجزة فى هذا المجلد. ولقد كان مركز هذا الإحياء بلداً له مغزاه هو أسبانيا التى لم تتأثر كثيراً بالاضطرابات والانقسامات التى كثيراً ما انفجرت فى أوربا أو بفلسفة عصر النهضة. ولقد جاء الإحياء فى نهاية القرن الخامس عشر مع "توماس دى فيو" (توفى ١٥٣٤) المعروف بأنه كاجيتان Cajetan و"دى سلفستريس" (توفى عام ١٥٢٠) وآخرين؛ وفى القرن السادس عشر نجد جماعتين رئيسيتين هما جماعة الدومينيكان التى يمثلها كتاب من أمثال فرانسيس دى فيتوريا (توفى عام ١٥٤٦) ودومينك سوتو SOTO (توفى عام ١٥٦٠) وملشيوركانو (توفى عام ١٥٦٦) وبانز الدومينيكانى (توفى عام ١٦٤٠) - ثم جماعة الجزويت (اليسوعيين) التى يمثلها على سبيل المثال "توليتوس" (توفى عام ١٥٩٦) ومولينا (توفى عام (١٦٠٠) وبلارمين (توفى ١٦٢١) وسوريز (توفى ١٦١٧). ومن المحتمل أن يكون سوريز أهم هؤلاء الإسكولائيين المتأخرين وهو الذى سوف أعالج فلسفته بتفصيل أكثر من أى واحد من هؤلاء.

إن الموضوعات التى عالجها الإسكولائيون فى عصر النهضة كانت فى الجانب الأكبر منها موضوعات ومشكلات سبق أن طرحتها بالفعل إسكولائية العصر الوسيط، وإذا ما نظر المرء إلى مؤلفات سوريز الضخمة فإن القارئ سوف يجد أدلة كثيرة على سعة المعرفة عند المؤلف بالفلسفات السابقة. ومن الطبيعى أن يؤدى ظهور البروتستانتية باللاهوتيين الإسكولائيين إلى مناقشة مشكلات متعلقة باللاهوت لها أصداؤها فى ميدان الفلسفة. غير أن الإسكولائيين لم يتأثروا كثيراً بفلسفات عصر النهضة على وجه الخصوص؛ فمفكر مثل سوريز يحمل قدراً من التشابه مع الفلاسفة اللاهوتيين فى القرن الثالث عشر أكثر من الكتاب العقليين المستقلين فى عصر النهضة. ومع ذلك- كما سنرى فيما بعد فإن الحركات المعاصرة تأثرت "بسوريز" بطريقتين على الأقل الأولى: المنهج الفلسفى القديم فى شرح النص قد تخلى عنه فى كتابه "مناقشات ميتافيزيقية" من أجل المناقشات المتواصلة بأسلوب أكثر حداثة وبأسلوب مستفيض أكثر- إنْ كان لابد أن نعترف بذلك - كما عولجت الفلسفة - ليس فى الكتب اللاهوتية

باتساع- وإنما فى بحوث منفصلة. ثانيا: انعكس ظهور الدول القومية فى تطور جديد للنظرية السياسية، وفى فلسفة القانون فى طابع أشد عمقًا من أى طابع أنجزته الإسكولائية فى العصر الوسيط. ومن الطبيعى أن يفكر المرء فى هذا السياق فى دراسة القانون الدولى عن طريق فرانسيس دى فتيوريا الدومينيكانى، وفى بحث سوريز عن القانون.

"الجزء الأول"

"القرن الرابع عشر"

"الفصل الثاني"

"دوراندوس- وبطرس أوريولي"

"جميس أوف ميتس- دوراندوس- بطرس أوريولي - هنرى أوف هاركلاى- علاقة هؤلاء المفكرين بالأوكامية.

١ - من الطبيعى أن يميل المرء إلى الاعتقاد أن جميع اللاهوتيين والفلاسفة فى سلك الدومينيكان فى نهاية العصر الوسيط اتبعوا تعاليم القديس توما الأكوينى. وفى عام ١٢٧٩ مُنع أولئك الذين لم ينضموا إلى التوماوية من إدانتها من مجلس الكهنة فى باريس. وفى عام ١٢٨٦ أصدر نفس المجلس قرراً بأن غير التوماويين ينبغى الإطاحة بهم من مقاعدهم العلمية، وفى القرن التالى فرضت مجالس الكهنة فى سراقوصية (عام ١٣٠٩) وميتس (عام ١٣١٣) جعل قبول تعاليم القديس توما إجبارياً (التى لم تكن قانونية حتى عام ١٣٢٣) غير أن هذه الأوامر لم تنجح فى حمل جميع الدومينيكان على الموافقة. فإذا ما تركنا جانبا تفسير إيكهارت الذى سوف نناقش فلسفته فى فصل بعنوان "التصوف النظرى" ربما يذكر المرء من بين المنشقين "جيمس أوف ميتس" رغم أن كتابيه شروح على كتاب "الأحكام لبطرس اللمباردى" الذى يبدو أنه ألف كتاباً قبل عام ١٢٩٥- والآخر فى عام ١٣٠٢ قبل تاريخ الفرض الرسمى للتوماوية على أعضاء السلك.

ولم يكن "جيمس أوف ميتس" ضد التوماوية بمعنى أنه كان معارضا لتعاليم القديس توما بصفة عامة، كلا ولم يكن ذا فلسفة ثورية؛ لكنه لم يتردد فى أن يتخلى عن

تعاليم القديس توما وأن يتشكك فى هذه التعاليم إذا رأى ذلك مناسبًا. فهو - على سبيل المثال - لم يقبل وجهة النظر التوماوية عن المادة باعتبارها مبدأ للتفرد، وأن الصورة هى التى تعطى الوحدة للجوهر، وهى بذلك تشكله، ولابد أن نتعرف بالتالى على الصورة باعتبارها مبدأ للتفرد مادامت الفردية تفترض سلفًا الجوهرية؛ ويظهر أن جيمس أوف ميتس قد تأثر بمفكرين من أمثال "هنرى الجنتى" و"بطرس أوفرنى". وهكذا فإنه طور فكرة هنرى عن "أحوال الوجود .. Modi Essendi". هناك ثلاثة أحوال للوجود وهى: حال الجوهر، وحال العرض (الكم والكيف) وحال الإضافة، وتتميز الأحوال الواحدة عن الأخرى؛ لكنها ليست أشياء تعمل مع أساساتها موجودات مركبة. وهكذا نجد أن الإضافة (العلاقة) حال للوجود ترتبط بالجوهر، أو أنها عرض مطلق لمصطلح العلاقة: وهو نفسه ليس شيئًا ما. ومعظم العلاقات مثل المماثلة - على سبيل المثال - أو الكيف هى عقلية أو ذهنية: وعلاقة السببية هى وحدها العلاقة "الحقيقية" مستقلة عن فكرنا. لقد كان "جيمس" تلفيقيًا وتُسمى شروده عن تعاليم القديس توما الانتقادات الرابعة، وأعاد نشرها بقلم "هرفى يندليك"(١) وهو دومينيكانى نشر كتاب "تصحيح للأخ جاكوبى ميتنسس".

٢ - دوراندوس Durandus (دوراند دى سانت بورسين) كان أكبر من أن يكون "طفلاً مرعبًا" أكثر من "جيمس أوف ميتس". ولد فيما بين ١٢٧٠ و ١٢٧٥ ودخل سلك الدومينيكان وأتم دراساته فى باريس حيث يفترض أنه تابع محاضرات جيمس أوف ميتس. وفى بداية الطبعة الأولى من شروحه على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى" وضع مبدأ يقول إن الإجراء المناسب فى الحديث والكتابة عن الأشياء التى لا تمس الإيمان هو أن نثق بالعقل أكثر من الثقة بسلطة أى دكتاتور سواء كان شهيرًا أو خطيرًا. ولقد سار "دوراندوس" فى هذا الطريق مسلمًا بهذا المبدأ حتى أثار استياء زملائه من الدومانيكانيين، عندئذ نشر طبعة ثانية من "شروحه" حذف منها عبارات

---

(١) وهو "هنرى نتاليس" الذى أصبح معلمًا عامًا للدومينيكان فى عام ١٣١٨ (المؤلف).

الإهانة لكنه لم يربح بذلك شيئًا، لأن الطبعة الأولى واصلت توزيعها. ومجلس "ميتس" الدومينيكانى أدان آراءه الخاصة فى عام ١٣١٣، وفى عام ١٣١٤ عابت لجنة يرأسها "هرفى يندليك" ٩١ قضية مأخوذة من الطبعة الأولى من شروح "دوراندوس". ولقد كان "دوراندوس" فى ذلك الوقت محاضرًا فى المحكمة البابوية فى أفينون ودافع عن نفسه فى كتابه "ألوان من الغفران" لكن "هرفى يندليك" تابع الهجمات فى كتابه "استهجان أعذار دوراندى" وتابعه بالهجوم على تعاليم "دوراندوس" فى "أفينون". وفى عام ١٣١٦ رأى مجلس الدومينيكان العام فى مونتبليه أن العلاج لابد أن يكون مشروطا فى هذه الحالة المهزوزة من الأمور، واستخراج قائمة مكونة من ٢٣٥ نقطة اختلف فيها "دوراندوس" مع تعاليم القديس توما. وفى عام ١٣١٧ أصبح "دوراندوس" أسقفا فى ليموكس Limoux ثم نقل إلى "بابى" عام ١٣١٨، وأخيرًا إلى "موكس" عام ١٣٢٦، ولقد نشر بعد أن قوى مركزه الأسقفى بعد عام ١٣١٧ بقليل - طبعة ثالثة من شروحه على كتاب "الأحكام لبطرس اللمباردى" الذى عاد فيه إلى حد ما إلى المواقف التى كان قد تراجع عنها ذات مرة. وفى استطاعة المرء أن يزعم وهو آمن أنه واصل على الدوام اعتناق النظريات القائمة. والواقع أنه رغم امتلاكه لروح مستقلة بالنظر إلى تعاليم القديس توما فإن "دوراندوس" لم يكن ثوريًا. لقد تأثر بنظرية هنرى الجينى، على سبيل المثال، على حين أنه فى بعض النقاط كان يتحدث كما لو كان أوغسطينيا. وفى عام ١٣٢٦ عندما كان أسقفا لموكس- كان عضواً فى لجنة استنكرت ٥١ قضية أخذت من شروح وليم الأوكامى على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى. وقد توفى عام ١٣٣٢.

أحد آراء "دوراندوس" التى أهانت نقاده تتعلق بموضوع العلاقات؛ ذلك لأن العلاقة عند "دوراندوس" مثل جيمس أوف ميتس هى "حال للوجود Modus Essend". لقد ميّز هنرى الجنتى كما سبق أن رأينا بين ثلاثة أحوال للوجود: حال الجوهر، وحال العرض (الكم والكيف) الملازمين للجوهر، وحال العلاقة أو الإضافة. ولقد نظر هنرى الجنتى إلى العلاقة على أنها ضرب من الميل الداخلى للوجود نحو وجود آخر، وإذا ما

تحدثنا عن الوجود الحق للعلاقة فإنها يمكن أن ترد إلى وجود الجوهر أو العرض الحقيقى؛ ويُنظر إلى المقولات الأرسطية على أنها تشتمل على الجوهر، والكم والكيف والإضافة (العلاقة) وست تقسيمات فرعية لعلاقة. وهذه النظرية عن الأحوال الثلاثة الأساسية للوجود أخذ بها كل من "جيمس ميتس" و "ديوراندوس" وهى بصفتها حالات للوجود فإنها تتمايز حقًا، وينتج عن ذلك أن العلاقة متميزة حقًا عن أساسها. ومن ناحية أخرى لما كانت العلاقة هى ببساطة الأساس أو الموضوع فى ارتباطه بشىء آخر(١)، فليس من المناسب أن تكون "شيئًا أو مخلوقا أو على الأقل لا يمكن أن يدخل فى مركب واحد مع أساسه(٢)، ولا تكون هناك علاقة حقيقية إلا عندما يرتبط وجود ما بوجود آخر له صفة الموضوعية والضرورة الداخلية لهذا الارتباط. وهذا يعنى أن هناك علاقة حقيقية مقدار ما يكون الحديث عن الكائنات، وعندما يكون هناك تبعية حقيقية، ومن ثم فينتج عن ذلك أن العلاقة السببية هى العلاقة الوحيدة الحقيقية بين المخلوقات(٣). وبالمثل فإن المساواة وجميع العلاقات غير العلاقة السببية هى علاقة تصورية على نحو خالص، وهى ليست علاقات حقيقية.

ولقد طبق "دوراندوس" هذه النظرية على المعرفة. إن فعل المعرفة ليس حادثة مطلقة تلازم النفس كما اعتقد القديس توما بل هى حال للوجود لا يضيف شيئًا إلى الذهن ليجعله أكثر كمالاً. ولابد أن يقال إن الإحساس والفهم لا يتضمنان إضافة أى شىء حقيقى إلى الحس والفهم يمكن أن يدخل فى تركيب معهما(٤). إن الإحساس والفهم أفعال محايدة تتحد فى هوية واحدة مع الحس والذهن. لماذا اعتنق دوراندوس هذه النظرة؟ لأنه اعتبر أن المحافظة على النفس عندما تدخل فى علاقة معرفية مع شىء

---

(١) العلاقة هى حال للوجود- وهى بذاتها من ناحية علاقية الحكم رقم ١ (أ)، ٣٢- أ.

(٢) العلاقة هى شىء آخر أساس ذاتها، ومع ذلك فهى ليست مركبة- المرجع السابق.

(٣) من الطبيعى أن تكون العلاقة الحقيقية هى أساس ذاتها .. إلخ المرجع السابق.

(٤) كتاب طبيعة المعرفة نشره ج. كوش ص ١٨.

ما تتلقى أعراضًا بطريق الإضافة، يعنى أن الموضوع الخارجى يمكن أن يؤثر فى المبدأ الروحى وفى الموضوع غير الحى، والذات الحية، وهى وجهة نظر يقول إنها "سخيفة". ومن الواضح أن فكرة "دوراندوس" فى هذا الموضوع جاءت بإلهام من أوغسطينوس. فمثلاً أحد الأسباب التى جعلت القديس أوغسطين يؤكد أن الإحساس هو فعل من أفعال النفس وحدها هو استحالة أن يؤثر الشىء المادى فى النفس؛ فالشىء "شرط لابد منه Conditio Sine qua non للمعرفة لكنه ليس سببًا لها؛ فالذهن نفسه هو السبب.

لقد استخلص دوراندوس من نظرية المعرفة هذه بوصفها علاقة نتيجة تقول إن جهاز المعرفة كله أنواع بمعنى أشكال حادثة يمكن الاستغناء عنها. وينتج من ذلك أيضا أنه ليس من الضرورى أن نفترض وجود عقل فعال يقوم بتجريد هذه الأنواع، وبالمثل تخلص "دوراندوس" من "عادات" الذهن والإرادة وتابع التراث الأوغسطينى فى إنكار أى تفرقة حقيقية بين الذهن والإرادة.

السبب الرئيسى الذى جعل "دوراندوس" يدخل فى مشاكل بصدد نظريته فى العلاقات هو تطبيقها على نظرية الثالوث. وفى الطبعة الأولى من شروحه على كتاب "الأحكام"(١) يؤكد أن هناك تفرقة حقيقية بين الماهية الإلهية أو الطبيعة والعلاقات الإلهية أو الأشخاص رغم أنه تحدث فى الفقرة التالية التى أشرنا إليها- بتردد. ولقد أدان هذه الفكرة المجمع الكنسى عام ١٣١٤ على أنها "هرطقة تامة"؛ ولقد حاول "دوراندوس" أن يبرر تأكيداته، غير أن "هرفى يندليك" يلفت انتباهنا إلى كلماته الفعلية، ولقد صرح فى كتابه "مسائل أفينيون" بأن المرء لا يستطيع أن يتحدث حديثًا سليمًا عن التفرقة الحقيقية بين الطبيعة الإلهية والعلاقات الإلهية الداخلية، والأخيرة من أحوال الوجود... إلخ، أما التفرقة فهى النوع الثانى وتجدد هجوم "هرفى نيدليك" بعد هذا

---

(١) الأحكام (١)أ - ١٣، ١ و ٣٢-١.

التغير، وفى الطبعة الأخيرة من الشروح عرض "دوراندوس" وجهة نظر جديدة[1] تقول إن هناك ثلاث نظريات ممكنة الأولى: الماهية والعلاقة (الإضافة) رغم أنهما ليستا شيئين، يختلفان من حيث إنهما ليسا شيئا واحداً "بطريقة كافية، ويمكن تحولها". وثانيا: الماهية والعلاقة (الإضافة) تختلفان كشىء "وحال ملكية الشىء" وتلك هى وجهة نظر "هنرى الجنتى" وجيمس أوف ميتس، وسابقا وجهة نظر "دوراندوس" نفسه. وثالثا: الماهية والعلاقة (الإضافة) تختلفان من حيث طبيعة الشىء، رغم أنهما متحدان فى هوية واحدة، ولقد تبنى "دوراندوس"، هذه النظرة الثالثة. والنظرة الثانية متضمنة أيضا وأعنى بها أن الماهية والعلاقة (الإضافة) - مختلفتان كاختلاف الشىء وحاله. وهى وجهة نظر دانز سكوت، رغم أنه أضاف أنه لا يفهم ما كان يعنى فى السابق ما لم تتضمن هذه النظرة النظرتين الأخريين، أما النظرة الأولى متضمنة فى نظرة الماهية والعلاقة (الإضافة) بينما هما شىء واحد وهما ليسا شيئًا واحداً على نحو كان ويمكن تحولهما. والنظرة الثانية متضمنة أيضا وهى أن الماهية والعلاقة (أو الإضافة) مختلفان كشىء وحال وبعبارة أخرى فإن رأى "دوراندوس" لم يطرأ عليه أى تغير من البداية.

---

(١) المرجع السابق (ج) ٣٣. ا.

لقد جرت العادة أن يقال إن "دوراندوس" كان مفكرًا تصوريًا خالصًا بصدد الكليات وأنه بذلك ساعد في تمهيد الطريق "للأوكامية". لكن من الواضح الآن أنه لم ينكر أن هناك بعض الأساس الحقيقي في الأشياء من أجل المفهوم أو التصور الكلي. والواقع أنه ذهب إلى أن من العبث أن نقول إن هناك كلية في الأشياء وإنما فردية فحسب"[1] غير أن وحدة الطبيعة التي يتصور الذهن أنها مشتركة مع عدد كبير من الموضوعات موجودة حقًا في الأشياء، رغم أنها لا توجد على أنها كلي موضوعي. وتنتمي الكلية إلى المفاهيم والتصورات، غير أن الطبيعة التي يمكن تصورها عن طريق الذهن على أنها الكلي موجودة فعلاً في الأشياء الفردية.

ومن المؤكد أن "دوراندوس" رفض عددًا غفيرًا من النظريات التي دعمها القديس توما الأكويني؛ ولقد سبق أن رأينا أنه أنكر نظريات الأنوا ع والعادات والاستعدادات والتفرقة الحقيقية بين الذهن والإرادة. وفضلا عن ذلك فقد تابع- بخصوص خلود النفس "دانز سكوت" في قوله أنه لا يمكن البرهنة عليها أو على الأقل أنه من الصعب البرهنة عليها بطريقة صارمة، لكنه لم يكن - كما سبق أن رأينا - رجلاً ثوريًا حتى ولو كان مفكرًا نقديًا مستقلا. ولقد كان علم النفس عنده أوغسطينيا إلى حد كبير، من حيث طابعه وإلهامه، في حين أنه حتى نظرية العلاقات عنده كانت قائمة على نظرية هنرى الجيني. أما بخصوص الكليات فإنه لم يرفض الموقف الذي دعمه الأرسطيون في العصر الوسيط، وبعبارة أخرى فإن الصورة السابقة لـ"دوراندوس" باعتبارها سلفًا سابقًا يرتبط ارتباطا وثيقا بوليم الأوكامي هي أنه قد تخلى عنه على الرغم أن من الصواب - بالطبع - أنه استخدم مبدأ الاقتصاد المعروف باسم "نصل أوكام".

٣ - بطرس أوريول (بيير دي أوريول) دخل سلك الرهبان الأصغر ودرس في باريس. وبعد أن حاضر في بولونيا عام ١٣١٢، وتولوز عام ١٣١٤ عاد إلى باريس

(1) 2 Sent, 3,7,8.

عندما حصل على درجة الدكتوراه فى اللاهوت عام ١٣١٨، وفى عام ١٣٢١ أصبح كبير الأساقفة في "أكس إون بروفتس". وتوفي بعد ذلك بفترة قصيرة في يناير عام ١٣٢٢، ولقد كان أول عمل فلسفى له هو "رسالة فى المبادئ الطبيعية" التى تدرس مسائل الفلسفة الطبيعة، أما عمله الرئيس فهو كتاب "شرح على كتاب الأحكام لبطرس اللمباردى" وقد نشر فى طبعتين متتاليتين ولدينا كذلك كتاب "المسائل".

ولقد أخذ "بطرس أورپول" موقفه الحازم من عبارة تقول إن كل شيء موجود هو – من واقعة وجوده نفسها – شيء فردى. وإذا تحدث عن المناقشات حول مبدأ التفرد فإنه يؤكد أنه فى الواقع لا يوجد شيء يطرح للمناقشة. "مادام كل شيء من واقعة وجوده ذاتها يوجد باعتباره شيئًا فرديا"[(١)]. وعلى العكس إذا كان هناك شيء عام أو كلى أو يمكن التنبؤ به فى كثرة الموضوعات فيظهر عن طريق هذه الواقعة نفسها واقعة أنه تصور أو مفهوم "Concept"، ومن ثم فالبحث عن شيء ما يكون موضوعًا شاذًا يجعله فرديا يعنى البحث عن لا شيء[(٢)]، لأن ذلك يرادف قولنا ما هى الطريقة التى تجعل الفكر الشاذ يتفرد، عندما لا يكون هناك فى الواقع شيء كلى شاذ يمكن أن يتفرد. وبذلك فإن مشكلة التفرد الميتافيزيقية ليست مشكلة على الإطلاق؛ فليس هناك كلى خارج الذهن. غير أن ذلك لا يعنى أن الله لا يمكن أن يخلق عددًا من الأفراد من نفس النوع. ونحن فى الواقع نعرف أن الله قد فعل ذلك، فالأشياء المادية صور، ولبعض هذه الصور كيف نسميه "الشبيه". ولو أننا تساءلنا ما نوع هذا الشيء المسمى "سقراط" لكانت الإجابة إنه إنسان: فهناك كيف التشابه بين سقراط وأفلاطون من هذا النوع بحيث لا تجد شيئا فى سقراط إلا وهو موجود فى أفلاطون، ولا شيء فى أفلاطون ليس له مثيل فى سقراط "أنا وأنت لسنا شيئا واحدًا – لكنى يمكن أن أكون كما تكون أنت". ومن ثم فإن الفيلسوف يقول عن كالياس Callias بتوليد سقراط، توليد

---

(1) 2 Sent 9,3,3, P. 177. a A. ترقيم الصفحات

(2) Ibid.

وجود مماثل.."[١] والأساس الخارجي للتصور الكلي هو كيف التشابه هذا. إن "بطرس أوريول" لم ينكر، إذن، أن هناك أساسًا موضوعيًا للتصور الكلي: وما أنكره هو أن هناك أي واقع مشترك يوجد بطريقة خارجية. أما بالنسبة للصور غير المادية فهي يمكن أيضا أن تكون متشابهة ومن ثم فليس هناك مبرر لماذا لا ينتمي الملائكة المنوعون لنفس النوع.

إن العقل الفعال النشط يستوعب لنفسه هذا التشابه، وهو بوصفه منفعلاً يستوعب فيه، ومن ثم فإن تصور الشيء يعني إنتاج "تصور موضوعي"، وهذا التصور خارجي بالطبع، وهو بما هو كذلك يتميز عن الشيء لكنه من ناحية أخرى هو الشيء كما يُعرف. وهكذا فإن "بطرس أوريول" يقول إن التمثل العقلي عندما يحدث "فإن الشيء يتلقى في الحال وجودًا ظاهريا". وإذا كان التمثل واضحا فإن الشيء سوف يكون له "وجود ظاهر" أو وجود ظاهري، وإذا كان التمثل غامضًا، فإن الوجود الظاهر سوف يكون غامضًا. ويكون هذا الظاهر في العقل وحده[٢]. "ومن واقعة أن الشيء يعطي عن نفسه انطباعًا ناقصًا للعقل، فهناك يظهر تصور الجنس الذي نتصور الشيء بواسطته بطريقة غير كاملة وغير متميزة، على حين أنه من واقعة أن الشيء نفسه ينتج انطباعا كاملاً بذاته في العقل ينشأ تصور للاختلاف (النوعي) الذي يتصور الشيء من خلاله في وجوده النوعي المتميز[٣]. والاختلاف "الموضوعي" للتصورات هو نتيجة للتنوع الصوري للانطباع الذي أحدثه موضوع واحد وهو نفسه الذهن. "ومن ثم فلو أنك سألت: مم تتألف الوحدة النوعية للإنسانية لقلت إنها تكمن في الإنسانية، وليس في الحيوانية، لكن في الإنسانية كما نتصورها. وبهذه الطريقة فهي نفسها تشبه التصورات الموضوعية للإنسان. غير أن هذه الوحدة توجد بالقوة بطريقة بمقدار ما

---

(1) Ibid, P.155 a f.

(2) 2. Sent, 3.2.4. P.31 C.I.

(3) Ibid. P.66. b.D.

تكون الأخيرة قادرة على أن تحدث فى العقل انطباعًا كاملاً شبيها بالانطباع الذى أحدثه شيء آخر[١].

كل شيء موجود بطريقة خارجية هو فرد وهو أكثر "نبلا" أن نعرفه على نحو مباشر فى فرديته الفريدة أكثر من أن نعرفه بواسطة المفهوم الكلى. العقل البشرى، مع ذلك، لا يمكن أن يدرك بطريقة مباشرة وأولية الشيء فى فرديته التى لا يمكن توصيلها رغم أنه يمكن معرفتها بطريقة ثانوية بواسطة الخيال. وهو يفهم صورة الشيء المادى بطريقة أولية ومباشرة، بواسطة "المفهوم الكلى" ولكن القول إن العقل يعرف الشيء "بواسطة المفهوم الكلى" لا يعنى أن هناك أنواعًا عقلية بالمعنى التوماوى التى تعمل وسيطا فى مجال المعرفة. وليس ثمة صورة حقيقية يمكن افتراض وجودها فى العقل بطريقة ذاتية، أو فى الخيال، غير أن تلك الصورة الواعية بالإدراك عندما نعرف الوردة بما هى كذلك أو الزهرة بما هى كذلك ليست شيئًا حقيقيًا ينطبع فى الذهن بطريقة ذاتية أو فى الخيال، ولا هى شيء واقعى قائم بذاته. إنها الشيء نفسه الذى يملك وجوداً بشغف"[٢]، وبذلك فإن "بطرس أوريول" يستغنى عن الأنواع العقلية بوصفها وسيطا فى مجال المعرفة ويصر على أن العقل يعرف الشيء نفسه على نحو مباشر. وهذا هو أحد الأسباب التى جعلت أتين جلسون" يقول إن "بطرس أوريول" لم يسمح بوجود أى واقع آخر بخلاف الموضوع الذى يمكن معرفته، "وأن الحل الذى قدمه لم يعتمد على حذف الأنواع العقلية لصالح "المفهوم أو التصور Concept" بل على ضغط حتى المفهوم[٣]. ومن ناحية أخرى فإن الشيء الذى يُعرف أعنى: موضوع المعرفة هو الشيء الخارجى من حيث إنه يمتلك الوجود المقصود، أو الوجود الظاهر وهو ينال وجوده من خلال "التصور". وحصول الشيء على وجود مقصود هو بذلك "المفهوم" (أعنى المفهوم

---

(1) Ibid, 9.2.3 P.ir. b. A.B.

(2) 1. Sent 9.1. P.119. a.B.

(3) La Philosophie au Mogen age., P. 632.

الموضوعى بوصفه متميزاً عن التصور الموضوعى أو الفعل السيكولوجى بما هو كذلك) وينتج من ذلك أن التصور هو موضوع المعرفة" لأن كل فهم يحتاج إلى وضع الشيء فى وجود قصدى"، وتلك هى الصورة النظرية"[١]. وعندما يوضع الشيء فى وجود ظاهر يقال إننا نتصوره بفعل من أفعال العقل، والواقع أنه التصور العقلى، لكنه تصور يبقى داخل المتصور. وهو (نظراً لوجوده فيه) نفسه المتصور ومن ثم فإن الشيء بما أنه يظهر يعتمد بنشاط على فعل العقل سواء بالنسبة للإنتاج أو بالنسبة للمضمون[٢]. وفى استطاعة دكتور ب. جير B.Geyer أن يقول "إن الأنواع أو الصور النظرية، هى بذلك طبقا لـ"بطرس أوريول" لم تعد الوسيط فى مجال المعرفة كما هى الحال مع القديس توما الأكوينى بل هى موضوعها المباشر"[٣]. لكن حتى إذا كان "بطرس أوريول" قد تحدث فى مناسبة كما لو أنه أراد أن يؤكد على شكل من أشكال المثالية الذاتية فهو يصر على سبيل المثال على أن "الصحة كما يتصورها العقل والصحة على نحو ما توجد بطريقة خارجية هما شيء واحد وهما نفس الشيء فى الواقع رغم أنهما يختلفان فى حال وجودهما مادام أن للصحة فى الذهن وجوداً ظاهراً ومقصوداً، خارجياً عن البدن فهو وجود موجود على نحو حقيقى. وهى تختلف فى حال الوجود رغم أنها واحد ونفس الشيء [٤].

"ومن ثم فمن الواضح أن الأشياء نفسها يمكن تصورها عن طريق الذهن، وأن ذلك الذى نحدسه ليس صوراً نظرية أخرى وإنما الشيء نفسه بوصفه له وجود ظاهر، وذلك هو التصور الذهنى أو الفكرة الموضوعية"[٥].

---

(1) 1, Sent. 9,1, P320, a. B.

(2) Ibid, P. 321, b. B.C.

(3) Die Patristische und Scholastisch philosophie P.516.

(4) 1. Sent, 9,1, P.32 La D.E.

(5) sent, 9,1 P.391.

المعرفة عند "بطرس أوريولى" تضرب بجذورها فى الإدراك الحسى العينى، للأشياء الموجودة بالفعل؛ غير أن الشيء بوصفه معروفًا، هو الشيء الذى له وجود ظاهر مقصود، إنه تصور أو مفهوم Concept. وتبعًا لدرجة الوضوح فى معرفة الشيء يظهر تصور الجنس أو النوع وينظر إلى الأجناس والأنواع على أنها كليات، وهى لا توجد مع ذلك بطريقة خارجية، كما أنه ينظر إليها على أنها يصنعها "الذهن". ومن هذه الزاوية فإن "بطرس أوريول" يمكن أن يمسى مفكرًا "تصوريًا" بمقدار ما يرفض أى وجود خارجى بالنسبة للكليات، لكن يمكن أن يسمى بحق "اسميا" إذا ما أخذت الاسمية على أنها تتضمن إنكارًا للتشابه الموضوعى للطبائع. وذلك لا يعنى أن نقول إنه لم يتحدث كثيرًا بطريقة غامضة وحتى بطريقة متناقضة. ويمكن أن نقول إن فكرته عن المنطق لصالح المذهب الاسمى بالطريقة التى يقول بها عالم المنطق إنه يتعامل مع كلمات "ومن ثم فعالم المنطق ينظر إليها على أنها (مقاصد ثانوية) لا على أنها كيانات عقلية، لأن تقرير ما إذا كان الوجود حقيقيًا واقعيًا أو تصوريا إنما يعود إلى الرجل الميتافيزيقى، لكن بمقدار ما ترد إلى الحديث.."(١) لكن على الرغم من أن النظرية تقول إن المنطق هو الذى يختص بالكلمات قد تُرى - إذا ما أخذت بذاتها - على أنها تقف فى صالح المذهب الاسمى "Nominalism" ويضيف "بطرس أوريول" إن رجل المنطق يهتم بالكلمات (أو الألفاظ) كما تعبر عنها التصورات إن الكلمة بوصفها تصورًا أو تعبر عن تصور هى موضوع المنطق(٢). ويقول بطرس أوريول إن أرسطو فى منطقه يقول باستمرار إنه يدرس الكلمات من حيث إنها تعبر عن تصورات(٣). وفضلا عن ذلك فالحديث الذى يعبر عن تصورات هو موضوع الصدق والكذب: إنه علامة على الصدق والكذب"(٤). إن نظرية الافتراض على نحو ما تشكلت فى المنطق الاصطلاحى ربما تضمنت فكرة

---

(1) Ibid, 23, a. F- b. A.

(2) Prologus in sent, 5, P. 66 a D.

(3) Ibid, a. f.

(4) Ibid, a. E.

"بطرس أوريول" عن المنطق لكنه لم يكن اسميا فى الميتافيزيقا. صحيح أنه أكد التشابه الكيفى للأشياء بدلاً من تشابه الطبيعة أو الماهية لكنه لم ينكر - فيما يبدو - التشابه الماهوى بوصفه أساساً للتصور النوعى: أكثر من أن يفترض ذلك سلفاً.

لقد سبق أن رأينا أن المعرفة التصورية بالنسبة "لبطرس أوريول" هى معرفة الشىء الخارجى فى تشابهه مع الأشياء الأخرى، وليست معرفة الشىء على وجه الدقة بوصفه فرداً. ويصر "بطرس أوريول" على أنه من الأفضل أن نعرف الشىء الفردى فى تفرده عن أن نعرفه بواسطة التصور الكلى. وإذا كان العقل الإنسانى - فى حالة حضوره - يعرف الأشياء بصورة أفضل وأكثر دقة بدلاً من أن يعرفها فى حالة التجريد والكلية - أكثر مما يعرفها بدقة فى فرديتها، فذلك عبارة عن نقص، ويمكن للشىء الفردى أن يعطى انطباعا للحدس بتلك الطريقة التى تجعل معرفة الشىء الفردى حسيًا أو حدسيًا بوصفه فرديا: لكن الشىء المادى لا يستطيع إعطاء انطباع عن هذا النوع للعقل اللامادى؛ فصورته تعرف على نحو تجريدى عن طريق العقل الذى لا يستطيع بلوغ الشىء الفردى على أنه فردى. غير أن ذلك لا يغيّر من واقعة أن الحدس العقلى أو معرفة الشىء الفردى، بوصفه فرداً، لابد أن يكون أكثر كمالاً من المعرفة الكلية المجردة: "ذلك لأن المعرفة التى نبلغها عن الشىء بدقة على أنه شىء موجود هى أكثر كمالاً من المعرفة التى نبلغها عن الشىء بطريقة لا يوجد فيها الشىء. لكن من الواضح أن الشىء الكلى لا يوجد إلا فى الأشياء الفردية ومن خلال الأشياء الفردية كما قال الفيلسوف(*) فى معارضة أفلاطون فى الكتاب السابع من "الميتافيزيقا".. ومن الواضح تماما أن العلم الذى يدرك الماهيات.. لا يدرك الأشياء بدقة كما توجد. غير أن معرفة هذا الفرد بدقة هى معرفة الشىء على نحو ما هو موجود. ومن ثم فإن من الأفضل أن نعرف الشىء الفردى بما هو كذلك عن أن نعرفه بطريقة مجردة وكلية[1].

(*) المقصود "بالفيلسوف هنا" هو أرسطو كما كان يطلق عليه فى العصور الوسطى (المترجم).

(1) ١. sent., 35, 4, 2, P. 816, b c- E.

وينتج عن ذلك أنه حتى إذا لم يستطع العقل البشرى أن تكون له تلك المعرفة الكاملة بالأشياء الفردية التى لابد أن تنسب إلى الله، فلابد أن نقترب منه بقدر المستطاع بأن نظل على علاقة وثيقة من التجربة(١). كما ركز "بطرس أوريول" أيضا على التجربة الداخلية لأفعالنا السيكولوجية، كما أنه كثيراً ما يلجأ إلى التجربة الداخلية أو الاستبطان لتدعيم عباراته عن المعرفة، ونشاط الإرادة، ونشاط النفس بصفة عامة. فقد أظهر لنا مفكراً "تجريبيا" "قويا" يميل فى دراسته للكليات، وعلى تأكيده المحافظة على العلاقة الوثيقة بالتجربة، واهتمامه بالعلم الطبيعى الذى يظهر من الأمثلة التى استمدها من أرسطو والشراح المسلمين. غير أن بحث "درلنج" قاده إلى أن ينتهى إلى أن النزعة التجريبية عند "أوريول" كانت قوة مندفعة نحو المركز، أكثر منها ذات قوة طاردة من المركز، وقد تحولت نحو الحياة السيكولوجية أكثر من اتجاهها نحو الطبيعة الخارجية(٢).

وإذا ذكرنا التجاء "بطرس أوريول" إلى الاستبطان أو التجربة الداخلية، فإن ذلك يؤدى بالمرء إلى مناقشة فكرته عن النفس:

أولا: وقبل كل شيء يمكن البرهنة على أن النفس هى صورة البدن، بمعنى أن النفس هى جزء جوهرى من الإنسان فهى تشكل الإنسان مع البدن. والواقع أنه لا يوجد فيلسوف قط أنكر هذه القضية"(٣) لكن لا يمكن البرهنة على أن النفس هى صورة البدن بمعنى أنها - ببساطة- تشكيل المادة وتحديدها أو أنها هى التى تجعل

---

(1) Prologue in sent, Prooemium, 3 P. 23 af.

ويذهب "بطرس أوريول" هنا إلى أنه يمكن لأى فعل من أفعال الحدس أن يوجد فى غياب الموضوع. وهذه النظرة اعتنقها أيضا "وليم أوكام" وعلامة المحافظة على العلاقة الوثيقة بالتجربة عارضة فى السياق لكنها رغم ذلك تعلن عن مبدأ.

(2) Der Konzeptualismus. P.197.

(3) 2 send. 16. I. P. 218. b.

البدن بدنًا. وذلك لم يبرهن عليه بعد سواء من أرسطو أو من أحد شراحه أو من أى مشائى آخر[١]. وبعبارة أخرى يمكن البرهنة طبقا لما يقوله "بطرس أوريول" على أن النفس جزء جوهرى من الإنسان وأنها هى الجزء الرئيس فى الإنسان؛ لكن لا يمكن البرهنة على أنها ببساطة هى التى تجعل من المادة جسمًا للإنسان أو أن علاقتها بالبدن تشبه شكل قطعة من النحاس أو هيئتها فقطعة النحاس إذا ما تشكلت على هيئة تمثال، فإن شكلها يتخذ صورة لكنها ليست أكثر من نتيجة أو شكل للنحاس أو شخص من النحاس فهى ليست طبيعة متميزة.

والآن فإن "بطرس أوريول" قد أعلن أن الصورة الجوهرية هى ببساطة التحقق الفعلى للمادة وهى بالاشتراك مع المادة تؤلف طبيعة واحدة بسيطة[٢]. وينتج عن ذلك أنه إذا كانت النفس الإنسانية ذات طبيعة متميزة وليست ببساطة تحققا للمادة، فلن تكون صورة بالطريقة نفسها وبنفس المعنى الذى تكون به الصور الأخرى صوراً، ومن ثم فأنا أقول رداً على السؤال عن إمكان البرهنة على أن النفس صورة للبدن، وجزء جوهرى من كياننا، لكنها ليست التحقق الفعلى وكمالاً للبدن بالطريقة التى تكون بها الأنفس الأخرى[٣]. فعلى سبيل المثال، النفس الروحانية فى الإنسان، والنفس أو المبدأ الحيوى فى النبات، ليست صوراً بالمعنى المتواطئ. ومن ناحية أخرى فإن مجمع فينا (١٣١١-١٣١٢) أعلن بقوة أن النفس العاقلة أو العقلانية فى الإنسان هى "حقًا" بذاتها per se وهى أساسا صورة البدن. وبالتالى، بعد أن أكّد بطرس أوريول أن النفس الإنسانية ليست هى صورة البدن بنفس المعنى الذى تكون فيه الصور الأخرى التى تشكل المادة صوراً، فإنه يواصل الحديث فيقول إن المرسوم التاسع لمجمع فينا المقدس أكد العكس؛ أعنى أن النفس هى صورة البدن تماما مثل الصور الأخرى أو الأنفس

(1) Ibid, P. 210, a. B.

(2) Ibid, 14,2, I P.174 b.D.

(3) 15. 1,1 P. 223, af.

الأخرى"[1] وفى مواجهة هذا الموقف المحرج، فإن "بطرس أوريول" على حين أنه متمسك بموقفه فهو لا يمكنه البرهنة على أن الأنفس الإنسانية هى صورة البدن بنفس الطريقة التى تكون فيها الأنفس الأخرى صوراً؛ ولقد أعلن أنه على الرغم من أن ذلك لا يمكن البرهنة عليه فهو معروف، عن طريق الإيمان، ولقد عقد مقارنة مع نظرية التثليث، وهى نظرية لا يمكن البرهنة عليها فلسفياً، لكنها تنكشف ونحن نقبلها عن طريق الإيمان[2]. ويعتقد "بطرس أوريول" أنه لا يمكن إثبات أن النفس الإنسانية ليست صورة للبدن بنفس المعنى الذى تكون فيه الأنفس الأخرى صوراً لمادتها المناسبة؛ لكنه يرفض الموافقة على أنه يمكن البرهنة على أن النفس هى صورة البدن بهذا المعنى. لقد اعتقد- بوضوح - أن العقل يميل بالمرء إلى الاعتقاد أن النفس الإنسانية، وأنفس الحيوانات والنباتات، هى صور بالمعنى الملتبس (له أكثر من معنى) وهو يلاحظ أن تعاليم القديسين وأساتذة الكنيسة لن تؤدى بالمرء إلى توقع النظرية التى وضعها المجلس، لكنه قبل رغم ذلك نظرية المجلس كما فهمها واستنتج منها نتيجة غريبة. وعلى الرغم من أنه لا يمكن البرهنة على أن النفس هى صورة البدن بالطريقة التى تجعل صوراً أخرى (صوراً لموادها الخاصة)، ومع ذلك فلابد من القول كذلك إن النفس هى ببساطة التحقق الفعلى وهى تشكل البدن بنفس الطريقة مثل الأشكال الأخرى. وكما أنه لا يوجد سبب يلتمس وراء كون الشمع وهيئته ينتج عنهما شيء واحد، فكذلك ليس هناك سبب وراء كون النفس والبدن ينتجان شيئاً واحداً. وهكذا فإن النفس فعل وكمال للمادة، كهيئة الشمع. وأنا أعتقد أن هذه النتيجة تعبّر بدقة عن قرار المجمع، والذى تبعاً للمعنى الظاهرى للكلمات يبدو أنها تعنى ذلك[3].

وسوف يذهل آباء المجمع حين يسمعون هذا التأويل الذى سيحمل على كلماتهم، لكن "بطرس أوريول" - كما فسر قرار المجمع بهذه الطريقة وقبله بهذا المعنى

---

(1) 2 sent, 15,1,2, p. 223, b.A-c.

(2) Ibid, b E.F.

(3) Ibid, P 224, b. D-F.

- وجد نفسه بوضوح فى مشكلة ملحوظة فى موضوع خلود النفس البشرية. "إن الإيمان يذهب إلى أن النفس منفصلة (أعنى تحيا بعد البدن) لكن من الصعوبة بمكان أن نرى كيف يمكن أن يحدث ذلك إذا ما اعتبرت النفس مثل غيرها من الصور الأخرى، ببساطة التحقق الفعلى للمادة. غير أننى أقول تماما كما أن الله يمكن أن يفصل الأعراض عن الذات (أعنى عن الجوهر) على الرغم من أنها ليست أكثر من تحقيقات فعلية للذات فإن الله يستطيع أيضا بطريقة تنطوى على إعجاز أن يفصل النفس على الرغم من أنها ببساطة التحقق الفعلى للمادة"(١) ومن الضرورى أن نقول بوجود درجات أو كمالات خالصة فيما يتعلق بالصور، وإذا امتدت الصورة فإنها يمكن أن تخضع للتأثر (ومن ثم للفساد) بواسطة عامل الامتداد الطبيعى. والآن فإن النفس الإنسانية على الرغم من أنها "كمال خالص للمادة Pura Perfection Material لا يمكن أن تتأثر (أعنى أنها لا تفسد) بواسطة الفاعل الطبيعى الممتد، أما إذا لم تكن امتداداً فإنها لن تخضع للتأثير والتأثر والفساد من خلال هذا العامل ولا يمكن أن تفسد إلا من خلال الله. ومع ذلك فليس ذلك جوابا شافيا للمشكلة التى أثارها "بطرس أوريول" لنفسه بسبب تأويله لقرار "مجمع فينا". فقد أعلن أن عقولنا ليست قادرة على فهم كيف يكون من الطبيعى للنفس أن لا تفسد لو كان ذلك هو ما بدأ به المجمع(٢).

ومن الواضح أن "بطرس أوريول" لم يعتقد أن الخلود الطبيعى للنفس البشرية يمكن البرهنة عليه فلسفيا، ويبدو أنه كان متأثراً بالاتجاه الذى تبناه "دانز سكوت" فيما يتعلق بهذه القضية. ولقد قدمت الكثير من الحجج المختلفة للبرهنة على أن النفس البشرية من الطبيعى أن تكون خالدة، لكن هذه الحجج نادراً ما كانت مقنعة

---

(1) 2 Sent, 15, 1,2 P.226 aE-F.

(2) Ibid, P. 226, af- b- B.

وحاسمة[1]. ومن ثم فقد اهتم بعض الناس "بنسبة الموضوع إلى القوة" أو الملكة. فالعقل يستطيع أن يعرف الموضوع غير القابل للفساد. وهذا يعنى أن العقل نفسه غير قابل للفساد، ومن ثم فجوهر النفس غير قابل للفساد. لكن ربما كان الرد فى هذه الحالة أن العين لابد أن تكون غير قابلة للفساد. (وذلك بسبب أنها ترى الأجسام السماوية التى لا تفسد) أو أن عقلنا لابد أن يكون لامتناهيا وغير مخلوق لأنه يستطيع أن يعرف الله اللامتناهى غير المخلوق. ومن ناحية أخرى يذهب آخرون إلى أن هناك رغبة طبيعية فى الوجود إلى الأبد، وأن الرغبة الطبيعية لا يمكن إحباطها. ويجيب "بطرس أوريول" مثل سكوت - وإن كان أكثر إيجازًا - أن الحيوانات أيضا ترغب فى الاستمرار والبقاء فى الوجود بقدر ما تنأى بنفسها عن الموت، وهذه الحجة إذا كانت صحيحة، فإنها سوف تثبت أشياء كثيرة. كذلك احتج آخرون بأن العدالة تتطلب مكافأة الخير، وعقاب المجرم فى الحياة الأخرى، وهذه الحجة أخلاقية ولاهوتية وأكثر من ذلك فهى ليست حاسمة ذلك لأن من الممكن الرد عليها بأن للخطيئة عقابًا خاصًا تحمله فى ذاتها فى حين أن للفضيلة مكافأة خاصة.

ويستمر "بطرس أوريول" ليقدم بعض الحجج الخاصة به؛ لكنه لم يكن شديد الثقة فى قوتها الخاصة؛ "أنا الآن أقدم حججى لكنى لا أعرف ما إذا كانت حاسمة"[2] أولا وقبل كل شىء يمكن للإنسان أن يختار بحرية ولا تتأثر حريته فى الاختيار بالأجسام السماوية ولا بالعامل المادى. ومن ثم فإن مبدأ عملية الاختيار الحر لا تتأثر هى الأخرى بأى عامل مادى. وثانيا: أننا نكتشف فى داخل أنفسنا جوهرًا باطنيا، ومن ثم نكتشف عمليات روحية ولذا فجوهر النفس روحانى لكن المادة لا تستطيع أن تؤثر فيما هو روحانى أو تدمره.

---

(1) Ibid, P. 226, a f- b- B.

(2) 2, Sent, 19, I, P. 247a.

وإذا كان الإنسان حراً بالفعل فإنه ينتج عن ذلك - كما يقول "بطرس أوريول" إن الحكم على فعل حر فى المستقبل ليس صادقًا ولا كاذبًا. "إن رأى الفيلسوف هو النتيجة التى يبرهن عليها بعمق، بمعنى أنه لا يمكن أن تكون هناك مسألة واحدة يمكن صياغتها فيما يتعلق بالحدث العارض فى المستقبل، وتتعلق بالقضية التى يمكن التسليم بأنها صادقة وبأن ما يعارضها هو القضية الكاذبة(١). وإنكار ذلك يعنى إنكار واقعة واضحة، وتدمير أسس الفلسفة الأخلاقية، ويتناقض مع التجربة البشرية. ولو صح الآن أن رجلاً معينًا سوف يقوم بفعل معين حر، فى لحظة معينة من المستقبل، فإن الفعل سوف يتم إنجازه بالضرورة، ولن يكون فعلاً حرًا، مادام أن الإنسان لن يكون حرًا فى أن يفعل غير ذلك. إذا ما أريد للفعل أن يكون حرًا وأن يكون الآن صادقًا أو كاذبًا إذا ما تم إنجازه.

وعندما نقول ذلك فقد يظهر أنه يتضمن إنكارًا للقانون الذى يقول إن القضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة، وإذا ما ذهبنا إلى القول بأن القضية لا تكون صادقة، ألسنا نكون مضطرين إلى القول بأنها كاذبة؟ يجيب "بطرس أوريول" بأن القضية تلقى تبعتها وتحديدها (أعنى تصبح صادقة أو كاذبة) من الوجود الذى تشير إليه فى حالة القضية العارضة أو الحادثة التى ترتبط بالمستقبل والتى تشير إليها وليس لها مع ذلك وجود، ومن ثم فلا يمكن تحديد ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة. إننا نستطيع أن نقول عن إنسان معين على سبيل المثال، إنه سوف يشرب خمرًا أو أنه لن يشرب الخمر فى يوم عيد ميلاد المسيح، لكن ليس فى استطاعتنا أن نجزم كل على حدة إما أنه سوف يشرب خمرًا أو أنه لن يشرب خمرًا، ولو أننا فعلنا فإن القضية لن تكون صادقة ولا كاذبة: فهى لا يمكن أن تصبح صادقة أو كاذبة حتى يقوم الرجل بشرب الخمر بالفعل يوم عيد ميلاد المسيح أو أنه لن يفعل ذلك. ويلجأ "بطرس أوريول" إلى أرسطو فى كتاب العبارة (٩) لتدعيم وجهة نظره.

---

(1) 1, Sent, 38, 3, P.883, b. C-D.

أما فيما يتعلق بمعرفة الله للأفعال الحرة فى المستقبل، فإن "بطرس أوريول" يصر على أن معرفة الله لا تجعل القضية المعنية الإنجاز أو عدم الإنجاز فى المستقبل لمثل هذه الأفعال صادقة أو كاذبة، فمثلاً سبق معرفة الله لأفكار "بطرس لسيده[١] لا تعنى أن القضية التى تقول "بطرس سوف ينكر سيده" إما أن تكون صادقة أو كاذبة. أما بالنسبة لنبوءة المسيح بخصوص إنكار بطرس الثلاثى له فإن "بطرس أوريول" يلاحظ و"إذن فإن المسيح لم يكذب أو لم يتحدث كذبًا حتى إذا لم ينكره بطرس ثلاث مرات"[٢]. ولم لا؟ لأن القضية "سوف تنكر فى ثلاث مرات." إما أن تكون صادقة أو كاذبة". إن أوريول" لم ينكر أن الله يعرف الأفعال الحرة فى المستقبل. لكنه أصر على أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نساعد فى استخدام كلمة "سبق المعرفة" فليس هناك سبق معرفة إذا تحدثنا بدقة - بالنسبة لله"[٣]. ومن ناحية أخرى رفض وجهة النظر التى تقول إن الله يعرف الأفعال الحرة المستقبلية على أنها حاضرة؛ وعنده أن الله يعرف مثل هذه الأفعال بطريقة تجرد منها الحاضر، والماضى، والمستقبل، لكنا لا نستطيع أن نعبر عن حالة المعرفة الإلهية بلغة بشرية؛ فإذا كانت مشكلة علاقات الأفعال الحرة فى المستقبل بمعرفة الله أو سبق المعرفة بها - فإن المشكلة لا يمكن حلها بطريقة أخرى إلا بالقول بأن سبق المعرفة لا تجعل القضية المتعلقة بالمستقبل قضية صادقة كحادثة عارضة[٤]. لكن ذلك لا ينبئنا ما الذى تعنيه معرفة سابقة لله إيجابًا. "لنا أن نضع فى ذهننا أن صعوبة هذه المشكلة تعود إما إلى فقر اللغة

---

(١) الإشارة هنا إلى الحوار الذى دار بين بطرس الرسول والمسيح حيث "قال له يسوع: الحق أقول لك إنك فى هذه الليلة قبل أن يصيح ديك تنكرنى ثلاث مرات..." إلخ إنجيل متى الإصحاح ٢٦: ٣٥ وكلمة سيده إشارة إلى السيد المسيح (المترجم).

(2) 1 . Sent, 38, 3, P.888.

(3) Ibid, P.889, b.A.

(4) Ibid, 39, 3,P. 901, a C.

البشرية التى لا تستطيع أن تعبر عن الجمل والعبارات إلا فى صيغة قضايا تشير إلى الحاضر أو الماضى أو الزمن القادم أو مع شرط ذهننا الذى يتضمن الزمان بصفة مستمرة[١]. ومن ناحية أخرى فإنه لمن الصعوبة بمكان أن نجد الطريق السليم للتعبير عن المعرفة الموجودة عند الله عن المستقبل .. وليس ثمة قضية فيها إشارة إلى المستقبل تعبر عن العلم الإلهى السابق الصحيح: والواقع أن مثل هذه القضية هى - إذا أردنا الدقة- قضية كاذبة.. لكن فى استطاعتنا أن نقول (الحادثة العارضة) معروفة لله على نحو أزلى عن طريق معرفة لا هى بعيدة عن هذه الحادثة ولا هى سابقة لها، "على الرغم من أن فهمنا عاجز عن إدراك ماذا تكون هذه المعرفة فى ذاتها[٢].

ينبغى علينا أن نلاحظ أن "بطرس أوريول" لم يعتنق رأى القديس توما الأكوينى، الذى نجد الله عنده يعرف كل شىء فى الحاضر بفضل أزليته وهو يوافق على أن الله يعرف جميع الأحداث بطريقة أزلية، لكنه لا يوافق على أن الله يعرفها على أنها حاضرة. وهو يعترض على إدخال كلمات مثل "حاضر" و "ماضى" ومستقبل "فى عبارات تتعلق بالمعرفة الإلهية، وإذا كانت هذه العبارات تعنى التعبير عن الحالة الفعلية لمعرفة الله. فما يعنيه ذلك إذن هو أن "بطرس أوريول" يؤكد معرفة الله بالأفعال الحرة فى المستقبل، وهو فى الوقت نفسه يصر على أنه ليس ثمة قضية مرتبطة بمثل هذه الأفعال المستقبلية لا هى صادقة ولا كاذبة. كيف يعرف الله هذه الأفعال على وجه الدقة - ذلك أمر لا يستطيع أن يقوله. وليس ثمة داع - ربما - لإضافة أن "بطرس أوريول" رفض بشكل حاسم أية نظرية تصاغ فى هذا الصدد وفقا لأن الله يعرف الأفعال المستقبلية الحرة من خلال تحديد قرار إرادته الإلهية. ومن وجهة نظر "أوريول" فإن هذه النظرية لا تنسجم، أعنى تتعارض مع الحرية البشرية. أما توماس "أدواردين" الذى تتعارض نظريته تعارضًا مباشرًا مع نظرية "بطرس أوريول" فقد هاجمه فى هذه المسألة.

---

(1) Ibid, a D- b A.

(2) Ibid, P. 902 a F- b- B.

مناقشة "بطرس أوريول" للعبارات المتعلقة بمعرفة الله التى تتضمن إشارة مرجعية صريحة أو مضمرة للزمن تفيد فى إلقاء الضوء على واقعة أن فلاسفة العصر الوسيط لم يكونوا غير مدركين تماما لمشكلات اللغة والمعنى كما قد يفترض المرء. اللغة المستخدمة عن الله فى الكتاب المقدس أجبرت المفكرين المسيحيين فى تاريخ مبكر جداً أن يأخذوا فى الاعتبار معنى المصطلحات المستخدمة؛ ولقد وجدنا نظريات العصر الوسيط عن حمل المماثلة تعمل استجابة لهذه المشكلة. والمسألة الدقيقة التى سبق أن أشرتُ إليها فى سياق الحديث عن "بطرس أوريول" لا ينبغى أن تؤخذ على أنها إشارة على أن هذا المفكر كان على وعى بمشكلة غفل عنها فلاسفة آخرون من فلاسفة العصر الوسيط. وسواء كان المرء راضيًا أم غير راض عن مناقشات العصر الوسيط وحلول المشكلة فلا يمكن أن يكون للمرء ما يبرره فى الزعم بأن رجال العصر الوسيط لم يتشككوا فى وجود المشكلة.

٤ - ولد "هنرى أوف هاركلى" حوالى ١٢٧٠، ودرس وتعلَّم فى جامعة أكسفورد حيث أصبح مستشارا عام ١٣١٢، وتوفى فى أفنيون عام ١٣١٧ ويقال عنه أحيانا إنه اضطهد المذهب الأوكامى، أعنى "المذهب الاسمى"؛ ولكن الواقع أن نوع النظرية المتعلقة بالكليات التى دافع عنها رفضها "أوكام" بوصفها واقعية فى طابعها أكثر من اللازم. ومن الصحيح تماما أن "هنرى هاركلى" رفض الموافقة على أن هناك طبيعة مشتركة موجودة - بوصفها مشتركة - فى الأعداد من نفس النوع، ومن المؤكد أنه اعتنق نظرية تقول إن التصور الكلى بما هو كذلك هو نتاج للذهن، لكن إشكالاته كانت موجهة ضد واقعية دانز سكوت، ولقد كانت عقيدة سكوت عن الطبيعة المشتركة هى التى رفضها. إن طبيعة أى إنسان هى طبيعته الفردية وهذه من المستحيل أن تكون مشتركة. غير أن الأشياء الموجودة يمكن أن تكون متشابهة الواحدة مع الأخرى؛ وهذا التشابه هو الأساس الموضوعى للتصور الكلى. وإذا كان المرء يستطيع أن يتحدث عن تجريد شىء ما تشترك فيه الأشياء، فإن ذلك يعنى أن المرء يستطيع أن ينظر إلى الأشياء تبعًا لتشابهها الواقع مع الآخر. غير أن كلية التصور وحمله على أفراد كثيرة

أمور يفرضها الذهن. فلا شيء يوجد بطريقة موضوعية في شيء يمكن حمله على أي شيء آخر.

ومن الواضح أن هنري - من ناحية أخرى - اعتقد أن التصور الكلي تصور مختلط مع التصور الفردي؛ فالإنسان الفرد على سبيل المثال يمكن تصوره بتميز على أنه سقراط أو أفلاطون أو يمكن تصوره بطريقة غامضة لا هذا الفرد أو ذاك، وإنما على أنه ببساطة "الإنسان". والتشابه الذي يجعل ذلك ممكنًا هو بالطبع موضوعي، غير أن تكوين التصور الكلي يرجع إلى هذا الانطباع المختلط للأفراد على حين أن كلية التصور إذا ما درست من الناحية الصورية - لوجدنا أنها ترجع إلى عمل الذهن.

٥ - من الواضح تماما أن ثلاثة مفكرين، بعضهم درسنا أفكاره الفلسفية في هذا الفصل، لم يكونوا ثوريين بالمعنى الذي وضعوه هم أنفسهم ضد التيارات الفلسفية التقليدية بصفة عامة. فهم مثلاً لم ينشغلوا أي انشغال سابق مميز بمسائل منطقية خالصة، كما أنهم لم يظهروا عدم الثقة في الميتافيزيقا الذي اتسمت به "الأوكامية". والواقع أنهم كانوا نقديين - بدرجات متفاوتة- لمذهب القديس توما الأكويني. غير أن هنري "أوف هاركلي" كان قسًا دنيويا وليس دومانيكانيًا - وهو لم يظهر على أية حال عداءً خاصًا نحو التوماوية رغم أنه رفض نظرية القديس توما الخاصة بمبدأ التفرد مؤكدًا النظرية القديمة الخاصة بكثرة المبادئ الصورية في الإنسان ومحتجًا ضد محاولة جعل "هرطقة" أرسطو كاثوليكية؛ ومن ناحية أخرى فإن "بطرس أوريول" كان من الفرنسيسكان وليس من الدومينيكان، ولم يكن ملزمًا بقبول تعاليم القديس توما. ومن بين هؤلاء الفلاسفة الثلاثة كان "ديوراندوس" فقط الذي كان رحيله عن التوماوية يمكن أن يعد ثوريًا. وحتى في حالته كانت آراؤه يمكن أن تعد ثورية فقط من حيث موقفه بصفته دومينيكانيا، والتزام أعضاء جماعته باتباع تعاليم القديس توما الدكتور الدومينيكاني. وبهذا المعنى الضيق يمكن أن يقال عنه إنه ثوري: ومن المؤكد أنه كان مستقلا. ولقد كان هرفي يندليك اللاهوتي الدومينيكاني الذي كتب ضد هنري الجنتي،

وجيمس أوف ميتس قائداً حربيًا ضروسًا ضد "دوراندوس"، في حين أن يوحنا النابلسى وبطرس مارش (بطرس دى بالود) كانا دومانيكيين، استخلصا قائمة طويلة من المسألة هاجم فيها "دوراندوس" تعاليم القديس توما[١]. وبرنارد اللومباردى - دومانيكانى آخر- هاجم دوراندوس، لكن هجماته لم تكن مدعومة مثل هرفى بندليك، فقد أعجب بدوراندروس وتأثر به إلى حد ما. أما الخلاف الحاد فقد جاء بين دوراندروس فى كتابه (دليل دوراندروس الواضح ضد دوراندروس) الذى وحّد نفسه لفترة من الزمن مع دوراندروس الأوريالكى، لكنه ربما كان- على ما يقول ج. كوش J.Koch - دومينيكيا آخر هو نيقولا أوف سانت فيكتور[٢]. لكن دوراندروس كما سبق أن رأينا- لم يتحول ضد - أو يرفض- تراث القرن الثالث عشر بما هو كذلك؛ فعلى العكس، كانت اهتماماته بالميتافيزيقا وعلم النفس أكثر من اهتماماته بالمنطق. ولقد تأثر بالفلاسفة النظريين من أمثال هنرى الجنتى.

لكن على الرغم من أنه يصعب على المرء أن يقول عن "دوراندروس" أو بطرس أوريول إنهما كانا من أسلاف "الأوكامية"، إذا كان المرء يعنى بذلك أن تحول التأكيد من الميتافيزيقا إلى المنطق مقترنا بالموقف النقدى تجاه النظر الميتافيزيقى بما هو كذلك سمة لفلسفاتهم المحترمة. ومع ذلك فمن المحتمل أن يكون صحيحا أنهم حاولوا بالمعنى الواسع تمهيد الطريق للمذهب الاسمى، وأنه يمكن أن نسميهم - كما كانوا يسمون فى كثير من الأحيان - مفكرين انتقاليين. ومن الصواب تماما أن "دوراندروس" - كما سبق الآن توًا - كان عضواً فى اللجنة التى هاجمت عدداً من القضايا المأخوذة من

---

(١) بالنسبة لهذا الموضوع انظر كتاب:

J.koch: Duranus de. S. Porciano O.P. Beitruge sur Gech. Des Mittelalters, a,1 فى PP.199FF Munster, 1, w. 1927.

(2) Ibid, PP340-369.

شروح وليم أوكام على كتاب "الأحكام"، لكن رغم أن هذه الواقعة تظهر بوضوح استهجانه لتعاليم وليم أوكام فإنها لا تبرهن على أن فلسفته الخاصة لم يكن لها أثر على الإطلاق في انتشار الأوكامية. ولقد أصر "دوراندروس" وبطرس أوريولى، وهنرى هاركلى – جميعًا – على أن الأشياء الفردية هى وحدها الأشياء الموجودة. صحيح أن القديس توما الأكوينى اعتنق الشىء نفسه بالضبط لكن "بطرس أوريول" استخلص منه نتيجة تقول إن مشكلة كثرة الأفراد داخل نفس النوع ليست مشكلة على الإطلاق. وبغض النظر عما، إذا كان هناك مثل هذه المشكلة أم لم يكن فإن الإنكار التام أن هناك مشكلة يُسهِّل فيما أعتقد أن نقوم بخطوات أبعد على طريق المذهب الاسمى Nominalism التى لم يقم بها بطرس أوريول نفسه. ولقد نظر وليم أوكام – قبل كل شىء – إلى نظريته فى الكليات على أنها ببساطة نتيجة منطقية لحقيقة أن الأفراد وحدهم هم الموجودون. ومن ناحية أخرى على الرغم من أنه يمكن أن يقال بحق إن تأكيد دوراندروس أن الكلية تنتمى إلى التصور وحده وأن تأكيدات بطرس أوريول وهنرى هاركلى أن التصور الكلى هو من صنع الذهن وأن للكلية وجودًا موضوعًا فقط فى التصور لا يشكل رفضًا للواقعية الحديثة، ومع ذلك فإن الميل الذى أظهره "بطرس أوريول" وهنرى هاركلى لتفسير تكوين التصور الكلى بالإشارة إلى انطباع مختلط أو أقل وضوحًا من الفرد لا يسهل الانفصال عن نظرية الكليات التى أكدها القديس توما الأكوينى. وفضلاً عن ذلك أفلا يستطيع المرء أن يرى فى هؤلاء المفكرين ميلاً لاستخدام ما يعرف "بنصل أوكام".؟ ولقد ضحى "دوراندروس" بنوع المعرفة التوماوى (نوع بالمعنى السيكولوجى). فى حين أن "بطرس أوريول" استغل المبدأ للتخلص مما اعتبره كيانات نافلة لا لزوم لها. وتنتمى الأوكامية بمعنى ما إلى هذه الحركة العامة من التبسيط، بالإضافة إلى ذلك فهى تحمل معها روح النقد التى يمكن للمرء أن يشاهدها عند "جيمس أوف ميتس" أو "دوراندروس" و"بطرس أوريول". وعلى ذلك فأنا أعتقد أنه على حين أن البحث التاريخى قد أظهر أن مفكرين من أمثال "دوراندروس" و"بطرس أوريول" وهنرى هاركلى لا يمكن أن يقال عنهم إنهم اسميون Nominlists فإن هناك جوانب من هذا الفكر تمكن المرء من الربط بينهم إلى حد ما بالحركة العامة للفكر

الذى سهل انتشار الأوكامية. والواقع أنه لو أن المرء قبل تقدير أوكام لنفسه على أنه أرسطى حقيقى، وإذا نظر المرء إلى الأوكامية على أنها انقلاب نهائى لكل بقايا الواقعية غير الأرسطية، فإنه يستطيع أن ينظر إلى الفلاسفة الذين درسناهم من قبل على أنهم قاموا بخطوة أبعد فى الحركة العامة المضادة للواقعية التى بلغت ذروتها فى الأوكامية. لكن من الضرورى أن نضيف أنهم مازالوا - إلى حد ما - واقعيين محدثين، وأنهم فى نظر الأوكاميين لم يتقدموا بعيداً بما فيه الكفاية جنبا إلى جنب فى الطريق غير الواقعى، ومن المؤكد أن "أوكام" لم ينظر إلى هؤلاء المفكرين على أنهم "أوكاميون" قبل زمانهم.

"الفصل الثالث"

"أوكام[1]"

"حياته - مؤلفاته - وحدة الفكر عنده".

١ - من المحتمل أن يكون وليم أوكام ولد فى أوكام فى سيرى Surrey على الرغم من أنه يمكن أن يكون ببساطة وليام الأوكامى وأن اسمه لا علاقة له بهذه القرية. وتاريخ ميلاده ليس مؤكداً رغم أنه - فى العادة - يوضع فيما بين ١٢٩٠ و١٣٠٠ وربما يوضع قبل ذلك بقليل [1]. وقد التحق بسلك الفرنسسكان وأتم دراسته بجامعة أكسفورد، حيث بدأ دراسة اللاهوت عام ١٣١٠، وإذا صح ما يقال فقد حاضر فى الكتاب المقدس من عام ١٣١٥ إلى ١٣١٧، وكتاب "الأحكام" من عام ١٣١٧ إلى عام ١٣١٩، أما الأعوام التالية ١٣١٩-١٣٢٤ فقضاها فى الدراسة والكتابة، والمناقشة الإسكولائية. وبذلك أكمل أوكام دراسته المطلوبة للماجستير أو الدكتوراه، لكنه فى الواقع لم يدرس "كامل ماجستير" أبدا، وذلك لا شك فيه لأنه فى فترة مبكرة من عام ١٣٢٤ قد استدعى للمثول أمام البابا فى أفينيون (للتحقيق معه). ويعود لقبه

(١) ويبدو أنه رسّم كاهنًا فى فبراير عام ١٣٠٦ ومن المحتمل أكثر أنه ولد قبل ١٢٢٠ وتباعا لما يرويه ب. بوهنر حوالى ١٢١٦.

المبتدئ Inceptor إلى واقعة أنه لم يدرس قط بوصفه طبيباً أو أستاذاً ولا علاقة له أبداً بتأسيس مدرسة (١).

وفى عام ١٣٢٣ وصل جون "لوترل" المستشار السابق فى أكسفورد إلى أفينون حيث لفت انتباه الكرسى الرسولى (البابا) بقائمة مؤلفة من ٥٦ قضية مأخوذة من نسخة من شرح أوكام على الأحكام، ويبدو أن أوكام نفسه الذى ظهر فى أفينون عام ١٣٢٤ أحضر نسخة أخرى من الشروح قام فيها ببعض التعديلات. وعلى أية حال فإن اللجنة المعينة لدراسة المادة لم تقبل إدانة جميع القضايا التى اشتكى منها "ليوتريل" فى قائمة مكونة من ٥١ قضية: فقد حصرت نفسها - إلى حد ما - فى المسألة اللاهوتية. وقبلت من قضايا "ليوتريل" ٣٣ قضية وأضافت قضايا أخرى من عندها، ولقد أدينت بعض القضايا بالهرطقة، وأخرى أقل منها أهمية أدينت بأنها خاطئة ولكنها ليست هرطقة، غير أن العملية لم تصل إلى نتيجتها النهائية ربما لأن "أوكام" قد فرّ فى نفس الوقت من أفينون. كذلك فإنه من البديهى أن نفوذ "دورايدوس" الذى كان عضواً فى اللجنة وقف إلى جانب أوكام فى مسألة أو مسألتين على الأقل.

(١) تابع بوهنر P.Bohner بيلستر Pelster فى تفسيره لمصطلح "المبتدئ" Incepter بالمعنى الدقيق أعنى أن المصطلح يعنى شخصًا حقق كل المتطلبات لنيل درجة الدكتوراه لكنه لم يستلم مهام منصبه بصفته أستاذًا بالفعل ولو أن هذا التفسير كان مقبولاً فإنه من السهل تفسير كيف أن عبارة -Venerab ilis In ceptor (المبتدئ المحترم) يمكن أحيانا أن تطلق على الدكتور أو الأستاذ بل حتى المعلم لكن كلمة المبتدئ ينبغى- فى رأيى- ألا تفسر على أنها تعنى أن الرجل الذى تنطبق عليه الكلمة أو تطلق عليه يمكن أن يكون أستاذا بالفعل. ولقد كانت هذه الكلمة تستخدم للمرشح للدكتوراه ولمن نال درجة الآداب، وعلى الرغم من أن أوكام كان مؤهلا لنيل درجة الدكتوراه فلم يظهر أنه قد نالها بالفعل أما بالنسبة للقبه الشرفى "المبتدئ المحترم" فإن الكلمة الأولى قد أطلقت عليه بوصفه مؤسسا للمذهب الاسمى -Nominal ism فى حين أن الكلمة الثانية - كما سبق أن رأينا - تشير ببساطة إلى منصبه فى الوقت الذى كانت دراسته فى جامعة أكسفورد قد وصلت إلى نهايتها. وبالمناسبة فليس هناك دليل على ما إذا كان قد درس فى باريس فى أى وقت أو أنه نال منها درجة الدكتوراه.

فى بداية شهر ديسمبر عام ١٣٢٧ وصل ميخائيل سيزينا "المرشد العام الفرنسيسكانى إلى أفينون حيث مقر البابا يوحنا الثانى والعشرين الذى كان قد استدعاه للرد على الهجمات على المراسيم البابوية بشأن العوز الإنجيلى. وعلى سبيل المثال فإن المرشد "أوكام" قد أقحم نفسه فى الجدال حول الفقر. وفى مايو عام ١٣٢٨ فإن "ميخائيل سيزينا" الذى كان قد أعيد انتخابه مرشداً للفرنسيسكان قد فر من أفينون كما فر معه بوناجيراتيا أوف برجامو، وفرنسوا أسولى، ووليم الأوكامى. وفى يونيو أصدر البابا قراراً بحرمان الهاربين الأربعة من الكنيسة الذين انضموا إلى بلاط الإمبراطور لودفيج إمبراطور بفاريا فى بيزا، وذهبوا معه إلى ميرنج.

وهكذا بدأ "أوكام" يشترك فى الصراع الدائر بين الإمبراطور والبابا، هذا الصراع الذى كان يساعد الإمبراطور فيه مارسيلوس البادوى. وفى حين أن بعض إشكالات وليم الأوكامى ضد الإمبراطور يوحنا الثانى والعشرين وخلفائه بندكيت الثانى عشر، وكلمنت السادس قد انصب الاهتمام فيها على المسائل اللاهوتية. ولقد كانت المسألة الرئيسية فى كل هذا الجدال هى بالطبع العلاقة بين السلطة الكنسية وكل ما هو دنيوى وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

وفى ١١ أكتوبر عام ١٣٤٧ توفى فجأة لودفيج إمبراطور بافاريا الذى كان يحمى وليم الأوكامى، وبدأ أوكام يخطو نحو استرضاء الكنيسة والتصالح معها. وليس من الضرورى أن نفترض أن دوافعه كانت الحيطة فحسب. لقد تم تجهيز صيغة الإذعان لكن ليس معروفًا ما إذا كان أوكام قد وقع عليها أو ما إذا كانت المصالحة لم تتم رسميا، فقد توفى أوكام فى ميونخ عام ١٣٤٩ (على ما يبدو بالطاعون).

٢ - الشرح على الكتاب الأول من كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى كتبه أوكام نفسه، والطبعة الأولى من "التنسيق Ordinato" يبدو أنه قد ألفها فيما بين عام ١٣١٨ و ١٣٢٣ والشروح على الكتب الثلاثة من كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى" كانت مجرد تقارير على الرغم من أنها ترجع أيضا إلى فترة سابقة. ويعتقد بوهنر أنها كتبت قبل كتاب "الشروح" ويبدو أن "شرح على كتاب فورفريوس الكليات الخمس "شرح على

رسائل فرفوريوس" قد تم تأليفه عندما كان وليم أوكام يعمل فى كتاب "شرح على كتاب الأحكام لبطرس اللمباردى" - وأنه قد سبق كتاب الشرح الأول، ولذلك ليس ثمة تقارير. أما نصوص الكتب المنطقية فهى أقل. وفى عام ١٤٩٦ فى طبعة بولونيا "شرح حول كتاب الطبيعة" وقد تم تأليفه بعد الشرح على كتاب الأحكام وقبل "المجمل فى المنطق" الذى تم تأليفه هو نفسه قبل عام ١٣٢٩ أما كتاب الخلاصة المنطقية فنسبته إليه مشكوك فيها.

ولقد كتب أوكام "الكتب الطبيعية" (أو الفلسفة الطبيعية) و"مسائل فى الكتب الطبيعية" و "رسالة فى التعاقب" ولقد تم تأليف هذا الكتاب بطريقة مختلفة عن كتب أصيلة لأوكام مثل "شرح لكتب أعلى فى الفيزياء". ولقد ذهب بوهنر إلى أن من الواضح أنه يمكن استخدامها مصادر لنظرية أوكام. "وتقريباً كل سطر كتبه أوكام، وبهذا المعنى فإنه رسالة فى التعاقب أصيلة وتنسب إليه"[1] أما كتاب "مسائل متنوعة عن العلاقة، والنقطة، والسلب" فهو أيضا مشكوك فى نسبته إليه.

أما المؤلفات اللاهوتية التى كتبها أوكام بما فى ذلك "المسائل السبع مثل "رسالة عن الكم، ورسالة عن جسد المسيح"، و "يطيقا اللغة الكمية" (ورسالة فى جسد المسيح الذى يبدو أنه يتضمن رسالتين متميزتين رسالة فى التقدير الأزلى والعلم السابق لله بالأحداث العارضة فى المستقبل".

ذلك تصنيف الأعمال الأصيلة لأوكام أعنى أن بوهنر أوضح أنه يمكن استخدام هذه المصادر مراجع لمذهب أوكام؛ أما صحة الخلاصة اللاهوتية فلم يتم البرهنة عليها. ومن ناحية أخرى فإن الحجج التى قدمت للبرهنة على أن هذه الكتب ليست أصيلة لا يبدو أنها حاسمة[2]. وهناك كتب أخرى تنتمى للفترة التى كان فيها أوكام فى ميونخ

---

(1) Tractatus de Duccessivis, eidt. Boehner P.29.

(2) E. Jserloh: Llm die Echtheit Gregorinum, 3 (1949).

"أعمال الأيام التسعين" و"مناقشة تفصيلية عن أفكار البابا يوحنا الثانى والعشرين حول الفقر" (فى الأعمال السياسية) "والمسائل الثمانية فى احتجاج البابا.." وآخر كتاب من مؤلفات أوكام السياسية الرئيسية يتألف من ثلاثة أجزاء، وقد كتبه فى أوقات مختلفة لكن ينبغي استخدامه بحذر لأنه يحتوى على كثير من الآراء لم يضعها أوكام بنفسه وقد تكون مدسوسة عليه.

٢ - لقد كان لدى أوكام معرفة واسعة عمن سبقوه من المدرسيين العظام كما كان لديه معرفة رائعة بأرسطو. وحتى رغم أنه فى استطاعتنا أن نميز التوقعات عند الفلاسفة الآخرين ومنهم أوكام، فإن هذه الأصالة لا يمكن إنكارها. وعلى الرغم من أن فلسفة سكوت أبرزت مشكلات أوكام، وعلى الرغم من أن آراء سكوت وميوله قد تطورت على يد أوكام، فإن الأخير قد هاجم بصفة مستمرة مذهب سكوت وخصوصًا مذهبه الواقعى، ولهذا فإن مذهب أوكام كان رد فعل لمذهب سكوت فضلا عن تطوره من خلاله. ومما لا شك فيه أن أوكام قد تأثر بنظريات دوراندوس (تلك النظريات الخاصة بالعلاقات على سبيل المثال) و"بطرس أوريول" غير أن مدى هذا التأثير، على ما هو عليه لم يفسد الأصالة الأساسية لأوكام إلا قليلاً، وليس ثمة سبب مقنع لتحدى سمعته بوصفه منبع الحركة الاسمية أو مصدرها كما أنه لا يوجد فى رأيى سبب مقنع لتمثل أوكام على أنه أرسطى محض (أو- إذا فضلنا واحدًا من الأرسطيين). ومن المؤكد أنه حاول الإطاحة بالمذهب الواقعى عند سكوت بمساعدة المنطق الأرسطى ونظرية المعرفة. وفضلاً عن ذلك فقد نظر إلى كل مذهب واقعي على أنه انحراف عن المذهب الأرسطى الحق، لكنه حاول كذلك تصحيح نظريات أرسطو التى تستبعد أى قبول للحرية؛ حرية الله وقدرته على كل شيء. لم يكن أوكام مفكرًا أصيلاً بالمعنى الذى يكون به المفكر الأصيل قد ابتكر أمورًا جديدة من أجل التجديد على الرغم من أن سمعته باعتباره ناقدًا هدامًا يمكن أن تقود المرء إلى افتراض أنه كان كذلك. لكنه كان مفكرًا أصيلاً بمعنى أنه كان يفكر بنفسه خارج المشكلات، ويطور الحلول التى وضعها لهذه المشكلات بطريقة عميقة ونسقية.

وهناك مسألة قد أثيرت ونوقشت[١] وهي ما إذا كان وليم أوكام قد كتب عملاً أدبيًا أم لا وما إذا كان هذا العمل يقع في جزأين غير مرتبطين تقريبًا من مؤلفاته، وإذا صح ذلك سواء أكان ذلك يشير إلى قسمة ثنائية في شخصيته واهتماماته. إذ قد يبدو أن هناك رابطة ضعيفة بين أعمال أوكام المنطقية الخالصة وأنشطته الفلسفية في أكسفورد وأنشطته الجدلية الخلافية في ميونخ. وقد يبدو أن هناك خلافًا جذريًا بين أوكام عالم المنطق الجاف والفيلسوف الأوكامي، وأوكام السياسي نافذ الصبر، والمجادل الكنسي، لكن مثل هذا الافتراض غير ضروري، لأن أوكام كان مفكرًا مستقلاً، جريئًا وقويًا، وأظهر قوة واضحة على النقد، كما أن لديه اعتقادات راسخة ومبادئ واضحة، كما كان على استعداد أن يطبقها بشجاعة ونسقية ومنطقية. والاختلاف في النغمة بين أعماله الفلسفية وأعماله الخلافية يرجع إلى الاختلاف في مجال تطبيق مبادئه أكثر مما يعود إلى تناقض لا يمكن علاجه في شخصية الرجل؛ ومما لا شك فيه أن تاريخ الشخص وظروفه كما لها صدى عاطفي حيث يظهر ذلك في أعماله الخلافية. غير أن هذه الأصداء العاطفية لا يمكن أن تخفي واقعة أنها مؤلفات نفس الذهن المنطقي النقدي القوي الذي كتب شروحًا على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردي. وتنقسم أعمال "أوكام" إلى مرحلتين: ويظهر جانب من أعمال أوكام في المرحلة الثانية أنه لم تكن لديه الفرصة لأن يظهر نفسه بنفس الطريقة في المرحلة الأولى. لكن يبدو لي أن هناك مبالغة أن نقول إن أوكام عالم المنطق، وأوكام عالم السياسة هما شخصيتان مختلفتان، وإنما هما بالأحرى شخصية واحدة، ونفس الذهن الأصيل الذي أظهر نفسه بطرق مختلفة تبعًا للظروف المختلفة في حياة أوكام، والمشكلات المختلفة التي كان يواجهها. ولم يكن أحد يتوقع نفيه إلى ميونخ؛ ولقد توقف عمله المهني في جامعة أكسفورد، وصدر قرار بحرمانه من الكنيسة – كان ذلك كله في رأسه عند معالجة الكنيسة والدولة بنفس

---

(١) انظر على سبيل المثال:

Georges de Lagrade (cf Bibling) IV P. 63-6 V.P. 7EF.

الطريقة التي يعالج بها مشكلة الكليات فى أكسفورد، غير أن المرء لا يتوقع من ناحية أخرى من الفيلسوف المنفى أن يفقد بصيرته المنطقية والمبدأ وأن يصبح ببساطة صحفيًا مجادلاً. وإذا عرف المرء معلومات كافية عن شخصية وليم أوكام ومزاجه فإن الاختلافات الظاهرة بين أنشطته فى المرحلتين ستصبح على ما أعتقد شيئًا طبيعيًا. والمشكلة هى أننا لا نعرف بالفعل إلا أقل القليل عن وليام أوكام الإنسان. وهذه الواقعة تمنع المرء من إصدار أى أمر مطلق بانه لم يكن لديه نوع من الانفصام أو الشخصية المزدوجة. ولكن يبدو من المعقول أكثر من ذلك محاولة تفسير الجوانب المختلفة لنشاطه الأدبى على افتراض أنه ليس شخصية منفصمة. وإذا أمكن أن يحدث ذلك، فإننا نستطيع عندئذ أن نستخدم "نصل أوكام" ونطبقه على الافتراض المضاد.

وهناك عناصر أو نزعات منوعة فى فكر أوكام على نحو ما سنرى فيما بعد. فهناك عنصر "تجريبى" وهناك عناصر عقلية ومنطقية، وعنصر لاهوتى. ولا يبدو لى أنه من السهل جدًا أن نضع توليفة لجميع عناصر فكره لكن ربما لاحظنا كذلك على نحو مباشر أن أحد مسائل أوكام الرئيسية بوصفه فيلسوفًا كانت تطهير اللاهوت المسيحى والفلسفة من آثار مذهب الضرورة اليونانى، لاسيما نظرية الماهيات حيث إنها تشكل - فى رأيه - خطرًا على العقيدة ونظرية الحرية الإلهية والقدرة على كل شىء. ونشاطه باعتباره رجل منطق وهجومه على جميع أشكال المذهب الواقعى Realism فيما يتعلق بالكليات، يمكن أن يُنظر إليه على أنه شىء ثانوى بمعنى أنه انشغال مسبق بوصفه لاهوتيًا مسيحيا. وتلك نقطة لابد أن نضعها فى ذهننا. لقد كان أوكام فرنسيسكانيًا ولاهوتيًا: ولا ينبغى تأويله باعتباره تجريبيًا حديثًا ومتطرفًا.

"الفصل الرابع"

"أوكام[٢]"

"أوكام وميتافيزيقا الماهيات - بطرس الأسبانى والمنطق الاصطلاحى- منطق أوكام ونظرية الكليات - العلم الواقعى والعقلى - الحقائق الضرورية - والبرهان"

١ - فى نهاية الفصل السابق ذكرتُ الموضوعات التى سبق أن انشغل بها أوكام بوصفه رجل لاهوت مع النظريات المسيحية الخاصة بالحرية الإلهية والقدرة على كل شيء. ولقد ظنَّ أن هذه النظريات لا يمكن المحافظة عليها دون استبعاد لميتافيزيقا الماهيات التى أدخلها اللاهوت المسيحى والفلسفة من مصادر يونانية. فى فلسفة القديس أوغسطين وفى الفلسفات الرائدة لمفكرى القرن الثالث عشر لعبت نظرية الأفكار الإلهية دورًا مهمًا. فقد افترض أفلاطون صورًا أزلية أو مثلاً نظر إليها فى الأعم الأغلب على أنها منفصلة عن الله والتى تصلح نماذج يصنع الله العالم على غرار بنيتها العقلية. ولقد وضع فلاسفة اليونان المتأخرون فى التراث الأفلاطونى هذه الصور الأولية فى العقل الإلهى. وسار الفلاسفة المسيحيون فى نفس الطريق فاستخدموا هذه النظرية فى تفسيرهم لخلق الله الحر للعالم. وهو الخلق الذى اعتبر فعلاً عقلياً حرًا من جانب الله، مفترضًا فى الله نموذجًا عقليًا - إن صح التعبير- للخلق. ولقد كانت النظرية بالطبع تنقح باستمرار. ولقد اجتهد القديس توما ليبيّن أن الأفكار فى الله لا تتميز حقًا عن الماهية الإلهية، وليس فى استطاعتنا أن نمتنع عن استخدام اللغة التى

تتضمن أنها متمايزة، لكن الواقع أنها متحدة أنطولوجيا مع الماهية الإلهية، ربما أن الماهية الإلهية ببساطة معروفة لله على أنها قابلة للمحاكاة من الخارج (أعنى بواسطة المخلوقات) بطرق مختلفة. وهذه النظرية هى نظرية شائعة فى العصور الوسطى طوال القرن الثالث عشر مادام أنها اعتبرت ضرورية لتفسير الخالق، وللتفرقة بينه وبين الإنتاج التلقائى الخالص. ولقد افترض أفلاطون ببساطة الصور الكلية القائمة بذاتها، لكن على الرغم من أن المفكرين المسيحيين مع اعتقادهم فى العناية الإلهية الممتدة إلى الأفراد، سمحوا بوجود أفكار عن الأفراد فى ذهن الله، فقد احتفظوا بالفكرة الأفلاطونية الأصلية عن الأفكار الكلية. الله خلق الأنا، على سبيل المثال، طبقا لفكرته الكلية عن الطبيعة البشرية وينتج من ذلك أن القانون الأخلاقى الطبيعى ليس شيئا تعسفيًا خالصًا، فالنزوة تحكم الإرادة الإلهية؛ فإذا سلمنا بفكرة الطبيعة البشرية، فإنه ينتج عنها فكرة القانون الأخلاقى الطبيعى.

العلاقة المتبادلة بنظرية الأفكار الكلية فى الله تعنى قبول صورة ما من صور المذهب الواقعى فى تفسير أفكارنا الكلية. والواقع أن الصورة الأولى لم تتأكد قط دون الأخيرة لأنه لو كانت كلمة - فئة مثل كلمة "الإنسان" قد تجنبت أية إشارة موضوعية، وإذا لم يكن هناك ما يسمى "بالطبيعة البشرية"، فإنه لن يكون هناك مبرر لأن ننسب إلى الله فكرة كلية عن الإنسان، أعنى فكرة عن الطبيعة البشرية ولقد قدمنا فى المجلد الثانى من هذه السلسلة (فى تاريخ الفلسفة) تفسيرًا لمجرى الجدال الذى يتعلق بالكليات فى العصور الوسطى حتى عصر القديس توما الأكوينى. فهناك قد تبين كيف أن صورة العصور الوسطى المبكرة لما فوق الواقعية قد رفضها أبيلارد فى النهاية. ولقد حدث أن قَبِلَ القول بأن الأفراد وحدهم هم الموجودون عن طريق الإيمان. وفى الوقت نفسه فإن الواقعيين المحدثين من أمثال القديس توما من المؤكد أنهم يؤمنون بموضوعية الطبائع والأنواع الواقعية. فلو كان س و ص رجلين، على سبيل المثال، فإنهما لا يملكان نفس الطبيعة الفردية لكن كلاً منهما يملك طبيعته البشرية أو ماهيته والطبيعتان متشابهتان، فكل طبيعة منهما هى - إن صح التعبير- محاكاة متناهية

للفكرة الإلهية. ولقد سبق دانز سكوت في الاتجاه الواقعي لـ "س" وجميع "السينات" الخاصة بـ "س" دين الطبيعة البشرية و"ص" وجميع "الصادات" الخاصة بـ"ص" ومع ذلك على الرغم من أنه تحدث عن "الطبيعة المشتركة" فإنه لم يعن أن الطبيعة الفعلية لـ"ص" من الناحية الفردية هو نفسه مثل الطبيعة الفعلية لـ"ص".

ولقد هاجم وليم أوكام الجزء الأول من ميتافيزيقا الماهيات، والواقع أنه أراد المحافظة على شيء من لغة نظرية الأفكار الإلهية، ولا شك مع احترامنا للقديس أوغسطين وللتراث، لكنه أفرغ النظرية من مضمونها السابق. لقد اعتقد أن النظرية بما أنها تتضمن تحديداً للحرية الإلهية والقدرة على كل شيء كما لو أن الله لابد أن يحكم - إنْ صح التعبير- ويتحدد في فعله الخالق بواسطة الأفكار والماهيات الأزلية -. وفضلاً عن ذلك كما سوف نرى أعتقد أن الاعتقاد التقليدى للقانون الأخلاقى مع نظرية الأفكار الإلهية مشكلة جبهة أمامية للحرية الإلهية، ويعتمد القانون الخلقى اعتماداً تاما - عند أوكام - على الإرادة والاختيار الإلهى. وبعبارة أخرى عند أوكام هناك الله من ناحية: الحر القادر على كل شيء، ومن ناحية أخرى هناك المخلوقات الحادثة تماما وغير المستقلة. صحيح أن جميع المفكرين المسيحيين المعتدلين فى العصور الوسطى اعتنقوا نفس الأفكار، لكن المهم أنه عند أوكام أن ميتافيزيقا الماهيات ليست اختراعًا مسيحيًا فلا مكان لها فى اللاهوت المسيحى أو الفلسفة. أما بالنسبة للجزء الآخر من ميتافيزيقا الماهيات فإن أوكام هاجم بحسم كل أشكال "المذهب الواقعى Realism" لاسيما واقعية دانز سكوت واستخدم فى هجومه منطق الحدود. لكنه لم يكن رأيه فى الكليات - كما سنرى فيما بعد- بهذا القدر من الثورية على نحو ما يفترض فى بعض الأحيان.

سوف نتحدث فيما بعد عن رد أوكام على سؤال بأى معنى يكون مشروعًا الحديث عن أفكار موجودة فى ذهن الله؟ وأنا أود فى الوقت الحاضر تلخيص نظريته المنطقية ومناقشته لمشكلة الكليات، ومع ذلك فإن علينا أن نتذكر أنه كان عالم منطق موهوبًا ودقيقًا مع حب للبساطة والوضوح. وما قلته عن انشغالاته اللاهوتية المسبقة لا ينبغى

أن يؤخذ بمعنى إن هذه البحوث المنطقية كانت ببساطة بحوثًا "دفاعية". إننى أحاول أن أقول إن منطق أوكام يمكن أن يتأرجح على الجانبين متأثرًا بدوافع مهمة وخارجية. بل إنها بالأحرى من وجهة نظر بعض الصور التى قدمت عن أوكام كانت أيضا تضع فى ذهنها واقعة أنه كان لاهوتيا، وأنه كانت لديه موضوعات لاهوتية انشغل بها فى السابق، والشبيه بهذه الواقعة أنه يمكن للمرء أن يشكل وجهة نظر موحدة عن النشاط العقلى أكثر من أن يكون غير ذلك ممكنًا.

٢ – لقد سبق أن قلت إن أوكام استخدم "منطق الحدود" وهذه ليست عبارة متحيزة لكنها تعنى الإشارة إلى أن أوكام ليس مبتكرًا أصيلاً للمنطق الاصطلاحى. وأود أن أسوق بعض الملاحظات الموجزة عن تطورها قبل أن نواصل تلخيص نظريات أوكام المنطقية الخاصة.

من الطبيعى أن تظهر فى القرن الثالث عشر شروحات منوعة للمنطق الأرسطى والأبحاث المنطقية والملخصات المنطقية، ويمكن أن نذكر من بين المؤلفين الإنجليز "وليم أوف شر سوود" (توفى عام ١٢٤٩). الذى كتب "مداخل إلى المنطق" وهناك بين المؤلفين الفرنسيين لامبرت أوف أوكسيرى" "ونيقولا أوف باريس" لكن أكثر المؤلفات شيوعًا وتأثيرًا فى المنطق كان "الخلاصة المنطقية" لبطرس الأسبانى وهو مواطن من لشبونه تعلَّم فى باريس ثم أصبح بعد ذلك "البابا يوحنا الحادى والعشرين" وتوفى عام ١٢٧٧، وفى بداية كتابه نقرأ أن "الجدل هو فن الفنون وعلم العلوم" وهو يفسح الطريق لمعرفة مبادئ جميع المناهج[١] وهناك عبارة مماثلة عن الأهمية الأساسية للجدل قالها "لامبرت أوف أوكسيرى" أما بطرس الأسبانى فقد استمر ليقول إن الجدل لا يستخدم إلا بواسطة اللغة، وأن اللغة تتضمن استخدام الكلمات، ومن ثم فلابد للمرء أن يبدأ بالنظر

(1) Ed. Bochenski, P.I.

فى الكلمة أولا: باعتبارها كيانا فيزيقيا وثانيا باعتبارها مصطلحا له معنى. وهذا التأكيد على اللغة كان خاصية يتميز بها علماء المنطق وعلماء النحو فى كلية الآداب.

وعندما يؤكد بطرس الأسبانى أهمية الجدل فإنه يعنى بكلمة "الجدل" فن الاستدلال المرجح، ومن منظور واقعة أن بعض المناطقة الآخرين فى القرن الثالث عشر شاركوا هذا الميل فى التركيز على الاستدلال المرجح بوصفه متميزاً عن علم البرهان من ناحية والاستدلال السوفسطائى من ناحية أخرى، إنها محاولة لكى نرى فى أعمالهم منبعًا للتأكيد - فى القرن الرابع عشر على البراهين المرجحة أو ربما كانت هناك صلة - بلا شك - لكن لابد للمرء أن يتذكر أن بطرس الأسبانى، لم يتخل عن فكرة أن البراهين الميتافيزيقية يمكن أن تقدم لنا يقينا. وبعبارة أخرى لا شك أن وليم الأوكامى تأثر بالتأكيد الذى وضعه المناطقة السابقون للجدل، أو الاستدلال القياسى الذى يؤدى إلى نتائج مرجحة، لكن ذلك لا يعنى أنه يمكن للمرء أن يلقى ميله فى النظر إلى براهين الفلسفة على السابقين عليه، باعتبارها شيئا متميزاً عن المنطق بوصفها براهين محتملة أكثر منها مبرهنة.

ولقد جمعت بعض البحوث لبطرس الإسبانى تحت عنوان الخلاصة المنطقية وهى تبحث فى المنطق الأرسطى، لكن هناك بحوثًا أخرى تدرس المنطق الحديث أو منطق الحدود. ومن هنا ففى البحث الذى عنوانه "عن القضايا" ميز بين الحدود ذات المعنى وحدود المفترض. الوظيفة السابقة للحد تتوقف على علاقة الإشارة بالشىء بالمشار إليه، وهكذا نجد أن حد "الإنسان" فى اللغة الإنجليزية هو إشارة فى حين أن للحد Homme (إنسان) فى اللغة الفرنسية نفس وظيفة الإشارة، لكن فى عبارة رجل يجرى" فإن حد "الرجل الذى يمتلك بالفعل مغزاه يكتسب وظيفة تفسير إنسان معين؛ فى حين أنه فى كتاب "الأحكام" نجد أن عبارة الإنسان يموت تنطبق على جميع البشر ويقول بطرس، وهكذا فإن المرء يفرق بين المغزى والافتراض بمقدار ما يفترض الأخير مقدماً الأول.

ولا شك أن منطق الحدود هذا مع نظريته فى الإشارات وفى "التفسير" أثَّر فى وليم الأوكامى الذى أخذ من أسلافه الشيء الكثير وهو ما يمكن للمرء أن يسميه أدواته الفنية. غير أن ذلك لا ينتج منه بالطبع إن الأوكامى لم يطور "منطق الحدود" على نحو ملحوظ للغاية، كما أنه لا ينتج منه كذلك أن آراء وليم الأوكامى الفلسفية، والاستخدام الذى استخدمه "لمنطق الحدود" قد تم استعارتهما من مفكر مثل بطرس الأسبانى بل على العكس كان بطرس محافظًا فى الفلسفة، و أبعد ما يكون عن أن يُبدى ميلاً إلى توقع "المذهب الاسمى Nominalism عند أوكام. إن العثور على مقدمات منطق الحدود فى القرن الثالث عشر ليس هو نفسه مثل محاولة دفع فلسفة أوكام بأسرها إلى الوراء فى ذلك القرن، فتلك محاولة لابد أن تكون عابثة وعقيمة.

ومع ذلك فنظرية الافتراض ليست سوى واحدة من سمات المنطق فى القرن الرابع عشر ولقد أوليتها اهتمامًا خاصًا هنا بسبب استخدام أوكام لها فى مناقشته لمشكلة الكليات. لكن فى أى تاريخ للمنطق فى العصر الوسيط لابد أن تكتب السيادة لنظرية النتائج أو العمليات الاستدلالية بين القضايا؛ ويتعامل أوكام فى "الخلاصة المنطقية Sumna Logicae (١) مع هذا الموضوع بعد دراسته للحدود، والقضايا، والأقيسة - على التوالى، لكنه أعطى فى كتاب "تطهير فن المنطق" (٢) لـ"ولتر بيرلاى" "نظرية النتائج" مكانة مرموقة. وملاحظات المؤلف عن صورة القياس نوع من الملحق لها. ومن ناحية أخرى يعالج "ألبرت أوف ساكسونى" فى كتابه "المنطق المفيد" الأقيسة بوصفها جزءًا من النظرية العامة للنتائج رغم أنه تابع "أوكام" فى بداية بحثه بدارسة الحدود. وأهمية تطور نظرية النتائج فى القرن الرابع عشر هى الشاهد الذى يحمل التصور المتنامى للمنطق بأنه صورى الطابع، لأن هذه السمة للمنطق الأخير فى العصر

(1) Edited by P.Boehener, O.F.M: معهد الفرنسيسكان القديس بونافنتيرا N.Y. and Nauwe-lurts, Lovain, Pars, Prima 1952.

(2) Edited by P.Boehener, O.F.M Ibid, 1951.

الوسيط تكشف عن وشائج قربى كانت لفترة طويلة قد تغاضى عنها أو حتى غير متوقعة بين المنطق فى العصر الوسيط والمنطق الحديث. إن البحث فى تاريخ المنطق فى العصر الوسيط لم يصل حتى الآن فى الواقع إلى النقطة التى يصبح فيها التفسير المقنع للموضوع ممكنًا. غير أن خطوط التفكير والبحث تشير أكثر من ذلك إلى كتاب الأب بوهنر الصغير "المنطق فى العصر الوسيط" المذكور فى قائمة المراجع وهو يشير على القارئ أن يلجأ إلى هذا الكتاب إنْ أراد المزيد من المعلومات.

٣ - أتجه الآن إلى "منطق أوكام" مع الانتباه الخاص لهجومه على جميع النظريات الواقعية للكليات. مما سبق أن ذكرناه فى القسم السابق سوف يكفى أن نبين أن الإشارة إلى الكليات المنطقية المختلفة لأوكام والأفكار لا ينبغى بالضرورة أن ننظر إليها على أنها تعنى أنه ابتكرها.

(أ) هناك أنواع مختلفة من الحدود Terms تتميز - عادة - الواحدة منها عن الأخرى؛ فبعض الحدود على سبيل المثال تشير مباشرة إلى الحقيقة الواقعية Reality ولها معنى حتى لو أنها وقفت بذاتها؛ وهذه الحدود ("الزُبد" على سبيل المثال) تسمى حدوداً مطلقة، ومع ذلك فهناك حدود أخرى مثل "لا" و "كل" اكتسبت إشارة محددة فقط عندما ترتبط بعلاقة بالحدود المطلقة كما هى الحال فى عبارات مثل "لا إنسان" و "كل منزل"، وهذه تسمى "حدوداً تركيبية مطلقة". ومن ناحية أخرى بعض الحدود مطلقة بمعنى أنها تدل على شىء دون الإشارة إلى شىء آخر، فى حين أن حدوداً أخرى تسمى دالة أو خاصة بالمفهوم لأنها مثل "الابن" أو "الأب" تدل على شىء لا يُفهم إلا من حيث علاقته بشىء آخر.

(ب) إذا نظرنا إلى كلمة "إنسان" سوف نعترف بأنها علامة اصطلاحية فهى تدل على شىء ما أو له معنى ما، لكن كون هذه الكلمة المعينة لها هذا المعنى المعين أو تمارس هذه الوظيفة فتلك مسألة عرف واصطلاح. ومن السهولة أن نرى ذلك فى حالة ما تضع فى ذهننا واقعة أن كلمات "Homme"، و "Homo" فى لغات أخرى تستخدم بنفس المعنى. إن عالم النحو يستطيع بالطبع أن يستنتج من الكلمات بوصفها

كلمات، غير أن المادة الحقيقية لاستدلالنا ليست هى العلامة الاصطلاحية وإنما هى العلامة الطبيعية، والعلامة الطبيعية هى التصور سواء كنا إنجليز نستخدم كلمة "Man " أوكنا فرنسيين نستخدم كلمة " Homme" فالتصور أو المغزى المنطقى للحد واحد. الكلمات تختلف لكن معناها يظل واحداً. ومن ثم فإن أوكام يفرق بين الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة أو التصور، أعنى أن الحد الذى ينظر إليه تبعا لمعناه أو مغزاه المنطقى.

وأوكام يسمي التصور أو "حدود التصورات" علامة طبيعية لأنه يعتقد أن الإدراك المباشر لأى شىء من الطبيعي أنه يسبب فى الذهن البشرى تصوراً لهذا الشيء. إن الإنسان والحيوان معًا يطلقان بعض الأصوات كرد فعل طبيعي لمثير ما، وهذه الأصوات هى علامات طبيعية" غير أن الحيوانات والبشر تصدر أصواتًا من هذا النوع الذى يدل فقط على بعض المشاعر أو بعض الأحداث الحاضرة فى ذاتها"، وعلى حين أن العقل يستطيع أن يستخلص الكيفيات لتدل على أى نوع من الأشياء على نحو طبيعي"[1]. إن إدراك البقرة يؤدى إلى تكوين نفس الفكرة أو "العلامة الطبيعية" (أو الحد المتصور) فى الذهن عند الرجل الإنجليزى والرجل الفرنسى على الرغم من أن الأول سوف يعبر عن هذا التصور بكلمة "Cow" على نحو ما تكتب بالعلامة الاصطلاحية فى حين أن الرجل الفرنسى سوف يعبر عنها بواسطة علامة اصطلاحية أخرى هى كلمة "Vache" وهذه الدراسة للعلامات كانت تحسيناً لما قدمه بطرس الأسبانى الذى لا يبدو أنه قدم اعترافًا واضحًا كافيًا لهوية المغزى المنطقى الذى يمكن أن يلحق ليناظر الكلمات فى لغات مختلفة.

ولننتظر لحظة، فربما يشير المرء إلى أنه عندما سمى أوكام بالمفكر "الاسمى" فإن ذلك لا يعنى أو ينبغى ألا يعنى أنه ينسب الكلية إلى الكلمات التى ينظر إليها على وجه

---

(1) 1 sent, 2,8,Q.

الدقة على أنها الحدود المنطوقة أو الحدود المكتوبة أعنى الحد المنظور إليه على أنه علامات اصطلاحية إنها العلامة الطبيعية للحدود التصورية التى يفكر فيها.

(ج) الحدود عناصر القضايا، يرتبط الحد بالقضية على نحو شامل أو غير شامل وفى القضية وحدها يكتسب الحد وظيفة التمثيل (أو الافتراض) فمثلاً فى العبارة التى تقول "الرجل جرى" نجد أن حد "الرجل" يمثل الفرد بدقة وهذا مثال لافتراض شخص ما. لكن فى العبارة "الإنسان نوع" نجد أن حد "الإنسان" يمثل جميع البشر وهذا افتراض بسيط. وأخيراً فإن عبارة "الإنسان اسم" نجد أن المرء يتحدث عن الكلمة نفسها فهذا افتراض مادى؛ وإذا ما أخذ الحد بذاته لوجدنا أن كلمة "إنسان" قادرة على ممارسة أى وظيفة من هذه الوظائف، لكن فقط فى داخل القضية يكتسب نوعًا معينًا من الوظائف التى تتحدث عنها. فالافتراض إذن خاصية تنتمى إلى الحد، لكن فقط فى داخل القضية"[1].

(د) فى العبارة التى تقول "الإنسان فان" نجد أن حد "الإنسان" الذى هو علامة كما رأينا يمثل أشياء أعنى البشر الذين هم أنفسهم ليسوا علامات، ومن ثم فالحد هو "القصد الأول". أما فى العبارة التى تقول "الأنواع هى تقسيمات فرعية للأجناس" فإن الحد "نوع" لا يمثل الأشياء على نحو مباشر التى ليست هى نفسها علامات، فهو يمثل أسماء الفئات مثل "الإنسان" و"حصان" و "كلب" التى هى نفسها علامات، وبذلك فالحد نوع هو حد القصد الثانى. وبعبارة أخرى الحدود من القصد الثانى تمثل حدود المقصد الأول وهى تتنبأ بها كما هى الحال عندما يقال إن "إنسان" و "حصان" هى أنواع.

وبالمعنى الواسع "للقصد الأول"[2] يمكن أن تسمى الحدود المركبة المطلقة المقاصد الأولى. إذا ما أخذت بذاتها فإنها لا تعنى الأشياء لكنها عندما تجتمع بالحدود

---

(1) Summa totius Logicae, I, 63.

(٢) عند المدرسيين اتجاه الذهن نحو موضوع معين وإدراكه له مباشرة يسمى القصد الأول- المعجم الفلسفى- مجمع اللغة العربية ص١٤٧ (المترجم).

الأخرى، فإنها تجعل تلك الحدود الأخرى تمثل الأشياء بطريقة محددة، فمثلا الحد "كل" لا يمكن بذاته أن يمثل أشياء محددة، لكن كوصف للحد "إنسان" في الجملة "كل إنسان فان" تجعل الحد "إنسان" يمثل سلسلة محددة من الأشياء، بالمعنى الدقيق. "القصد الأول" هو "حد أقصى" في قضية ما، الحد الذي يمثل شيئا ما ليس علامة ولا هو الأشياء التي ليست علامات. وفي عبارة "الزرنيخ مادة سامة" نجد أن حد "الزرنيخ" هو في آن معًا حد أقصى. وهو أيضا يمثل شيئا ما في القضية ليس هو نفسه علامة. والحد من القصد الثاني[١]، إذا فُهم فهمًا دقيقًا، سوف يكون بذلك حداً من الطبيعي أن يعني المقاصد الأولى والذي يمكن أن يمثلها في قضية "الجنس" و"النوع"، و"الفصل Difference " هي أمثلة لحدود المقصد الثاني[٢].

(هـ) رد أوكام على مشكلة الكليات سبقت الإشارة إليه بالفعل. الكليات هي حدود تعني أشياء فردية وتمثلها في قضايا. إن الأشياء الفردية هي وحدها الموجودة ومن الواقعة ذاتها التي تقول إن شيئا ما موجود نقول إنه فردي؛ فليس هناك، ولا يمكن أن يكون هناك كليات موجودة بالفعل، لأن تأكيد الوجود الخارجي للكليات يعني ارتكاب حماقة بتأكيدنا تناقضاً، لأنه لو كان الكلي موجوداً لكان في هذه الحالة لابد أن يكون فرداً وأنه لابد أن يكون هناك حقيقة واقعية مشتركة موجودة في نفس الوقت لعضوين من نوع ما يمكن أن نبينه بطرق متنوعة. فمثلا لو كان الله قد خلق الإنسان من عدم فإن ذلك لن يؤثر في أي إنسان آخر، بمقدار ما يتعلق الأمر بالماهية، ومن ناحية أخرى فإن الشيء الفردي الواحد، يمكن أن يتلاشى دون تدمير شيء فردي آخر أو هدمه، "الإنسان الواحد يمكن أن يتلاشى بواسطة الله دون أن يتلاشى أو يدمر أي إنسان آخر ومن ثم فليس ثمة شيء مشترك بينهما لأنه (لو كان هناك شيء مشترك) فلابد أن

---

(١) وتفكيره في هذا الإدراك يسمى القصد الثاني. المعجم الفلسفي- مجمع اللغة العربية عام ١٩٧٩- ص١٤٧ (المترجم).

(2) Quodlibet, 4, 19.

يكون قد تلاشى، وبالتالى لا يوجد إنسان أخر يحتفظ بطبيعته الماهوية"(١). أما بالنسبة لرأى "دانز سكوت" أن هناك تفرقة صورية بين الطبيعة المشتركة والفردية فصحيح أنه تفوق على الآخرين فى دقة الحكم" (٢) لكن إذا كانت التفرقة المزعومة موضوعية وليست تفرقة ذهنية خالصة، فلابد أن تكون واقعية، وبذلك فإن رأى سكوت يقع فى نفس المشكلات التى تواجه النظريات القديمة للمذهب الواقعى.

وسواء كان التصور الكلى صفة متميزة عن فعل العقل أو كان ذلك الفعل ذاته فذلك سؤال ليس له سوى أهمية ثانوية: والنقطة المهمة هى أنه "ليس ثمة كلى هو شىء موجود خارج النفس بأية طريقة، لكن كل شىء يمكن التنبؤ به لأشياء كثيرة له طبيعة فى الذهن سواء ذاتية أو موضوعية. وليس ثمة كلى ينتمى إلى ماهية حقيقة أى جوهر أيا كان (٣). ولا يبدو أن أوكام يعطى أهمية كبيرة للسؤال عما إذا كان التصور الكلى عرضًا عامًا يتميز عن العقل، بما هو كذلك أو عما إذا كان ببساطة العقل نفسه فى نشاطه، ولقد اهتم أكثر بتحليل معنى الحدود والقضايا أكثر من اهتمامه بالمسائل السيكولوجية. لكن من الواضح تماما أنه لم يفكر فى أن الكلى له أى وجود أمام النفس إلا كفعل من أفعال الفهم وهو لا يوجد إلا على هذا النحو، فهو ببساطة مدين بوجوده للعقل. فليس ثمة حقيقة واقعية كلية تناظر التصور، ومن ثم فليس هناك اختراع فى الحس لا يمثل أى شىء واقعى: إنه يمثل الأشياء الواقعية الفردية رغم أنه لا يمثل أى شىء كلى. وهو باختصار طريقة لتصور الأشياء الفردية أو معرفتها .

(و) ربما كان أوكام يعنى أحيانا أن الكلى مختلط أو صورة غير متميزة للأشياء الفردية المتميزة؛ لكنه لم يهتم بالتعرف على تصور الكلى مع صورة أو خيال. والنقطة الأساسية التى اهتم بها كانت باستمرار أنه ليس ثمة حاجة لافتراض أية عوامل أخرى

---

(1) I, Sent, 9,4,D.

(2) Ibid, 2,6,B.

(3) I, Sent, 1,8, Q.

غير الذهن والأشياء الفردية لكى نفسر الكلى. ويظهر تصور الكلى ببساطة لأن هناك درجات مختلفة من المماثلة بين الأشياء الفردية: سقراط وأفلاطون أكثر تشابها ومماثلة الواحد بالآخر أكثر من تشابههما معًا بالحمار؛ وهذه الواقعة من التجربة تنعكس على تكوين التصور النوعى للإنسان. لكن علينا أن نكون على حذر فى طريقتنا فى الكلام، إذ ينبغى علينا أن لا نقول إن أفلاطون وسقراط يتفقان (يشاركان) فى شىء ما أو فى بعض الأشياء لكن القول بأنهما يتفقان (أو يتشابهان) فى بعض الأشياء أعنى بذاتهما، وسقراط يتفق مع أفلاطون ليس فى شىء بل بواسطة شىء أعنى نفسه"[1] وبعبارة أخرى ليس هناك طبيعة مشتركة بين سقراط وأفلاطون يشتركان فيها معًا أو يشاركان أو يتفقان فيها؛ لكن الطبيعة التى هى سقراط والطبيعة التى هى أفلاطون متشابهتان، ويمكن تفسير أساس تصورات الجنس بينهما بطريقة مماثلة.

(ز) وقد تظهر كذلك مشكلة كيف يمكن للمذهب التصورى أن يختلف عن موقف القديس توما. وقبل كل شىء عندما يقول أوكام إن فكرة وجود أشياء كلية تناظر الحدود الكلية فكرة عابثة وهدامة لفلسفة أرسطو بأسرها، وللعلم كله[2]. سوف يوافق القديس توما على ذلك. ومن المؤكد أن رأى القديس توما أنه على حين أن طبائع البشر على سبيل المثال، متشابهة فليس ثمة طبيعة مشتركة ينظر إليها على أنها شىء يشارك فيه جميع أنواع البشر؛ لكن لابد أن نتذكر أن القديس توما قدم تفسيرًا ميتافيزيقيا لتشابه الطبائع، ذلك لأنه ذهب إلى أن الله يخلق أشياء تنتمى إلى نفس النوع أعنى: مع الطبائع المتشابهة طبقا لفكرة الطبيعة البشرية فى الذهن البشرى، ومع ذلك فقد رفض أوكام نظرية الأفكار الإلهية هذه وكانت النتيجة أن المتشابهات عنده التى تُظهر التصورات الكلية هى ببساطة متشابهات، إنْ صح التعبير، فى الواقع: فليس ثمة مبرر ميتافيزيقى لهذه التشابهات سوى الاختيار الإلهى، الذى لا يعتمد على أية

(1) Ibid, 2,6, E.E.

(2) Expositio aurea 3,2,90, R,

أفكار إلهية. وبعبارة أخرى على الرغم من أن القديس توما، ووليم الأوكامي كانا متفقين أساسًا في إنكار أنه لا يوجد كلي في الواقع، فقد ربط الأول رفضه للمذهب ما فوق الواقعي مع مذهب أوغسطين عن الكلي في مواجهة الواقع في حين أن الأخير ليس كذلك(١).

وهناك شيء آخر على الرغم من أنه أقل أهمية: هو الاختلاف المتعلق بطريقة الحديث عن التصورات الكلية؛ ولقد ذهب "أوكام" كما سبق أن رأينا إلى أن التصور الكلي هو عمل من أعمال الفهم؛ "أنا أقول إن المقصد الأول مثل المقصد الثاني هو حقًا عمل من أعمال الفهم فما يمكن إنقاذه بالخرافة يمكن إنقاذه بالعمل"(٢). ويبدو أن أوكام يشير إلى نظرية "بطرس أوريول" الذي يكون التصور وفقًا لها، الذي هو الموضوع الذي يظهر أمام الذهن مجرد "خرافة". ويفضل أوكام أن يقول إن التصور هو ببساطة عمل من أعمال الفهم". المقصد الأول عمل من أعمال الفهم يعني الأشياء التي ليست علامات "والمقصد الثاني هو العمل الذي يدل على المقاصد الأولى"(٣). وواصل أوكام حديثه ليقول إن المقاصد الأولى والثانية هي حقا الكائنات الواقعية وإنها حقًا صفات موجودة ذاتيًا في النفس. أما أنها كيانات واقعية، فذلك أمر واضح إذا كانت أعمالاً للفهم؛ لكن قد يبدو غريبًا أن نجد "أوكام" يسميها صفات أو خصائص. ومع ذلك فإذا كانت هذه الأقوال المختلفة يراد تفسيرها تفسيرًا تتسق فيه الواحدة مع الأخرى. فإنه لا يمكن له أن يفترض أنه يعني أن التصورات الكلية هي صفات أو خصائص تتميز فعلا عن أعمال الفهم: "كل شيء يفسر من خلال وضع شيء ما متميز عن عمل الفهم يمكن تفسيره دون وضع ذلك الشيء المتميز"(٤). وبعبارة أخرى لقد كان أوكام قانعًا بالحديث

(1) See Vol. 11, P. 154.

(2) Quodlibet, 4,19.

(3) Ibid.

(4) Summa totius Logicae, 1,12.

ببساطة عن عمل الفهم، ولقد طبق مبدأ الاقتصاد فى التخلص من جهاز تجريد الأنواع العقلية. لكن على الرغم من أنه من المؤكد أن هناك اختلافًا بين نظرية توما الأكوينى ونظرية أوكام من هذه الزاوية، لابد أن نتذكر أن الأكوينى أصر بقوة على أن الأنواع العقلية ليست هى موضوع المعرفة أنها ما يدرك بذاته id quointelligitur وليس ما يدرك لذاته id quod intelligitura.

٤ - ونحن الآن فى موقف يجعلنا ننظر بإيجاز إلى نظرية أوكام فى العلم؛ فهو يقسم العلم إلى نوعين رئيسيين: الأول هو علم الواقع، وهو يهتم بالأشياء الواقعية بمعنى سوف نناقشه فى الحال فى حين أن الثانى هو العلم العقلى وهو يهتم بالحدود التى لا تمثل الأشياء الواقعية على نحو مباشر. وهكذا فإن المنطق الذى يتعامل مع حدود المقصد الثانى مثل "الأنواع" و"الأجناس" هو العلم العقلى. ومن المهم أن نؤكد التفرقة بين هذين النوعين من العلم: سواء أكان تصورات أو حدودًا وإلا فسوف تختلط مع الأشياء، فمثلاً ما لم يتحقق المرء من أن مقصد أرسطو فى "المقولات" كان يعالج الكلمات والتصورات وليس الأشياء فإن المرء سوف يفسره بمعنى غريب تماما عن فكره. فالمنطق يختص بدراسة الحدود من القصد الثانى التى لا يمكن أن توجد دون العقل أعنى دون النشاط العقلى ومن ثم فهو يتعامل مع "التركيبات" الذهنية. ولقد سبق أن ذكرت أن الأوكامى لا يتحدث عن التصورات الكلية كما لو كانت كيانات مختلفة، غير أن النقطة التى كانت فى ذهنى عندئذ هى أن أوكام اعترض على أن المضامين التى نعرفها بواسطة التصور الكلى هى شىء مختلف وليس شيئا حقيقيًا. وهو على استعداد تام للحديث عن الحدود من القصد الثانى التى تدخل فى قضايا المنطق على أنها "أمور مصنوعة" ذلك لأن هذه الحدود لا تشير إلى أشياء واقعية على نحو مباشر؛ غير أن المنطق الذى هو العلم العقلى، يفترض سلفًا العلم الواقعى، لأن حدود القصد الثانى تفترض سلفًا حدود القصد الأول.

العلم الواقعى يختص بالأشياء، أعنى بالأشياء الفردية غير أن أوكام أيضا يقول إن العلم الواقعى ليس دائمًا علم أشياء بوصفها موضوعات تعرف على نحو

مباشر[١]. وقد يبدو أن ذلك تناقض، غير أن أوكام يستمر ليفسر أن أى علم سواء أكان واقعيًا أم عقليًا هو فقط قضايا[٢]. وبعبارة أخرى فإنه عندما يقول إن العلم الواقعى يختص بالأشياء فإنه لم يقصد إنكار المذهب الأرسطى الذى يقول إن العلم هو علم بالكلى لكنه كان مضطرًا إلى الأخذ بالمذهب الأرسطى الآخر القائل إن الأفراد هم فقط الموجودون.

وإذن فالعلم الواقعى يختص بالقضايا الكلية وهو يقدم أمثلة لمثل هذه القضايا قضية مثل "الإنسان قادر على الضحك" و"كل إنسان قادر على التدريب"، أمثلة الحدود الكلية تمثل الأشياء الفردية، لكنها لا تمثل الوقائع الكلية الموجودة بطريقة خارجية، وإذن فلو أن أوكام قال إن العلم الواقعى يختص بالأشياء الفردية بواسطة الحدود، فإنه لا يعنى بذلك أن العلم الواقعى لا يرتبط بالموجودات الفعلية التى هى أشياء فردية. إن العلم يختص بالصدق أو الكذب بالنسبة للقضايا لكنك عندما تقول إن القضية فى العلم الواقعى صادقة فأنت تقول إنه تم التحقق منها فى جميع تلك الأشياء الفردية التى تكون حدود القضية علامات طبيعية فيها. وهذا الفرق بين العلم الواقعى والعلم العقلى يكمن فيما يلى: أن "الأجزاء، أعنى، حدود القضايا المعروفة بواسطة العلم الواقعى الذى يفسر الأشياء وليست تلك هى الحالة مع حدود القضايا المعروفة بواسطة العلم العقلى لأن هذه الحدود تمثل الحدود الأخرى"[٣].

٥ – إصرار أوكام على الأشياء الفردية بوصفها الموجودات الوحيدة لا يعنى – من ثم – أنه يرفض العلم الذى ينظر إليه على أنه معرفة بالقضايا الكلية. كلا، ولم يرفض الأفكار الأرسطية التى لا يمكن البرهنة عليها وعلى البرهان. أما بالنسبة للأولى

---

(1) I, Sent. 2,4,M.

(2) Ibid.

(3) I, Sent. 2, o.

فالمبدأ لا يمكن البرهنة عليه بمعنى أن الذهن لا يستطيع إلا قبول القضية بمجرد أن يدرك معنى الحدود أو ربما أنه لا يمكن البرهنة عليه بمعنى أنه لا يُعرف على نحو واضح إلا عن طريق التجربة. "هناك مبادئ أولى معينة لا تعرف بذاتها. (أو تحليليا) لكنها لا تعرف إلا من خلال التجربة كما هى الحال فى القضية التى تقول "كل حرارة هى مولدة للتدفئة"[1]. أما بالنسبة للبرهان فإن "أوكام" يقبل التعريف الأرسطى للبرهان على أنه قياس يؤدى إلى معرفة لكنه يسير إلى تحليل المعانى المختلفة "للمعرفة". فهى قد تعنى الفهم الواضح للصدق أو الحقيقة وبهذا المعنى فإنه حتى الوقائع العارضة مثل واقعة "أننى الآن جالس" يمكن معرفتها أو أنها يمكن أن تعنى الفهم الواضح لما هو ضرورى أو الحقائق الضرورية بوصفها شيئا متميزًا عن الحقائق العارضة أو الحادثة. وثالثا: قد تعنى معرفة حقيقة واحدة ضرورية من خلال الفهم الواضح لحقيقتين ضروريتين .. وبهذا المعنى نجد أن المعرفة فُهمت فى تعريفها الذى ذكرناه فى البداية[2].

وهذا الإصرار على الحقائق الضرورية لا ينبغى أن يُفهم على أنه يعنى أنه عند أوكام لا يمكن أن تكون هناك معرفة للأشياء الحادثة أو العارضة، فالواقع أنه لم يعتقد أن القضية الإيجابية واليقينية تختص بالأشياء الحادثة وتشير إلى الزمن الحالى (أعنى فى علاقتها بالمتكلم) وأنها يمكن أن تكون حقيقة ضرورية، لكنه ذهب إلى أن القضايا الإيجابية واليقينية التى تشمل حدودًا تمثل الأشياء الحادثة أو العارضة يمكن أن تكون ضرورية، ولو كانت ضرورية، فيمكن النظر إليها على أنها مرادفة للقضايا السلبية الاحتمالية التى تتعلق بالإمكان[3]. وبعبارة أخرى نظر أوكام إلى القضايا الضرورية

(1) Summa totius logicae, 13,2.

(2) Ibid.

(3)Summa totius logicae, 3,2.

بما فى ذلك الحدود التى تمثل الأشياء العارضة بوصفها مرادفة للقضايا الافتراضية بمعنى أنها تصدق على كل شيء يكون موضع الحدود فيه يمثل فى نفس وقت وجود ذلك الشيء، وهكذا فإن القضية "كل س هى ص" (حيث نجد "س" تمثل الأشياء العارضة و "ص" تمثل امتلاك صفة ما) قضية ضرورية لو نظر إليها على أنها مرادفة للقضية "إذا كان هناك "س" فهى "ص") أو "إذا كان من الصواب أن تقول عن أى شيء إنه "س" فإنه من الصواب أيضا أن نقول عنه إنه "ص".

والبرهان عند أوكام هو برهان عن صفات شيء ما وليس عن وجود الشيء نفسه، فنحن لا نستطيع - مثلاً - أن نبرهن على أن نوعا ما من العشب موجود لكن ربما كنا قادرين على البرهنة على قضية امتلاكه خاصية ما. صحيح أننا نستطيع أن نعرف بالتجربة أن للعشب هذه الخاصية أو تلك، لكنا لو عرفنا فحسب الواقعة لأننا نمر بتجربتها فإننا لا نعرف "سبب" الواقعة أو علّتها؛ ولو كنا نستطيع أن نتبين من طبيعة العشب (وهى معرفة تفترضها التجربة سلفًا بالطبع) أن العشب يملك بالضرورة هذه الخاصية فإن لدينا معرفة برهانية. ويعطى "أوكام" لهذا النوع من المعرفة أهمية خاصة. لكنه لم يكن أبدًا يستهين بالقياس "فالشكل القياسى يسير جنبًا إلى جنب فى كل مجال"[1]. ولا يعنى أوكام بذلك، بالطبع، أن جميع القضايا الصادقة يمكن البرهنة عليها قياسيًا لكنه رأى أنه فى جميع المسائل حيث يمكن بلوغ المعرفة العلمية يكون البرهان القياسى قائمًا. وبعبارة أخرى فقد تمسك بالفكرة الأرسطية عن "العلم" البرهانى. ومن منظور واقعة أن أوكام لا يُسمى نادرًا بالمفكر "التجريبى" فإن علينا كذلك أن نضع فى ذهننا الجانب العقلانى من فلسفته. وعندما قال إن العلم يهتم بالقضايا فإنه لم يكن يعنى بذلك أن العلم ينفصل انفصالا تامًا عن الواقع أو أن البرهان يعجز عن أن ينبئنا بأى معرفة عن الأشياء.

---

(1) I, sent. 2.6.D.

"الفصل الخامس"

"أوكام[٢]"

"المعرفة الحدسية - قدرة الله فى إحداث "المعرفة" الحدسية لموضوع لا وجود له - عرضية نظام العالم- العلاقة - السببية- الحركة والزمان - خاتمة

١ - العلم عند أوكام، يهتم بالقضايا الكلية، والبرهان القياسى هو نمط من الاستدلال الصحيح للعلم بالمعنى الدقيق، والتصديق فى العلم هو تصديق لصدق قضية ما. لكن ذلك لا يعنى أن المعرفة العلمية عند أوكام معرفة قبلية a Priori بمعنى تطوير المبادئ أو الأفكار الفطرية، بل على العكس المعرفة الحدسية أولية وأساسية؛ ولو أننا نظرنا- على سبيل المثال - إلى القضية التى تقول: الكل أكبر من الجزء، فسوف نعترف أن الذهن يصادق على صدق القضية بمجرد ما يدرك معنى الحدود؛ غير أن ذلك لا يعنى أن هذا المبدأ فطرى. ودون التجربة فإنه لا يمكن التعبير عن القضية، ومن ناحية أخرى ففى حالة ما يكون من الممكن البرهنة على أن صفة ما تنتمى إلى موضوع ما فإننا عن طريق التجربة أو المعرفة الحدسية نعرف أن مثل هذا الموضوع موجود؛ فالبرهان على خاصية الإنسان مثلاً يفترض سلفًا المعرفة الحدسية بالبشر. "فمن الطبيعى ألا يمكن معرفة شىء ما فى ذاته ما لم يُعرف بطريقة حدسية"[١].

(1) 1, Sent, 3,2.f.

ويذهب أوكام هنا إلى أننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة طبيعية خاصة بالماهية الإلهية كما هى فى ذاتها، لأننا ليس لدينا حدس طبيعى بالله، غير أن المبدأ واحد بصفة عامة: فكل معرفة تقوم على التجربة.

ماذا نعنى بالمعرفة الحدسية؟ "المعرفة الحدسية بشىء ما هى معرفة من ذلك النوع الذى يجعل المرء يستطيع أن يعرف بواسطتها ما إذا كان الشىء موجوداً أو غير موجود، وإذا كان موجوداً فإن العقل يحكم على نحو مباشر أن الشىء موجود ويستنتج بوضوح أنه موجود، ما لم يعقه بالمصادفة نقص ما فى تلك المعرفة[1] وبالتالى فالمعرفة الحدسية إدراك مباشر لشىء ما على أنه موجود، وتمكن الذهن من تشكيل قضية عارضة تتعلق بوجود الشىء. غير أن المعرفة الحدسية هى أيضا معرفة من ذلك النوع الذى "عندما تُعرف بعض الأشياء ويكون الواحد منها متأصل فى الآخر وملازم له، أو على بعد من الآخر أو مرتبط بالآخر بطريقة ما، فإن الذهن يعرف بطريقة مباشرة بفضل ذلك الإدراك البسيط لتلك الأشياء ما إذا كان الشىء ملازمًا أو غير ملازم، وما إذا كان على بعد أو لم يكن. وقل مثل ذلك فى الحقائق العارضة الأخرى. فمثلاً إذا كان سقراط حقًا أبيض اللون فإن هذا الإدراك لسقراط وللبياض الذى يمكن أن يُعرف به بوضوح أن سقراط أبيض اللون هو معرفة حدسية، وكل إدراك بسيط بصفة عامة للحد أو للحدود أعنى لشىء أو للأشياء يمكن أن نعرف بواسطته بعض الحقائق العارضة لاسيما فيما يتعلق بالحاضر، وهو معرفة حدسية"[2]. وبذلك فإن المعرفة الحدسية يسببها الإدراك المباشر للأشياء الموجودة. وتصور شىء فردى هو التعبير الطبيعى فى ذهن المدرك لذلك الشىء بشرط ألا يفسر المرء التصور باعتباره وسيطا ذاتيا للمعرفة "أنا أقول إنه لا يوجد فى الإدراك الحدسى، سواء أكان حسيًا أو عقليًا ذلك الشىء الذى يوجد فى أى حالة من حالات الوجود التى هى وسيط بين الشىء وفعل

(1) Prol, Sent, 1,2.

(2) Prol, Sent, 1,2.

المعرفة. أعنى أننى أقول إن الشيء نفسه يُعرف على نحو مباشر دون أى وسيط بين ذاته وبين الفعل الذى يدرك أو يرى بواسطته[1]. وبعبارة أخرى الحدس هو إدراك مباشر لشيء ما أو لأشياء تؤدى على نحو طبيعى إلى الحكم بأن الشيء موجود أو تؤدى إلى بعض القضايا العارضة الأخرى عنه: وذلك مثل "أنه أبيض"، وضمان مثل هذه الأحكام واضح ببساطة، فالطابع الواضح للحدس مع الطابع الطبيعى للعملية يؤديان إلى الحكم. "أنا أقول، من ثم، إن المعرفة الحدسية تناسب المعرفة الفردية.. لأنه من الطبيعى أن يُحدثها شيء واحد وليس شيئًا آخر، كلا ولا يمكن أن تحدث بواسطة شيء آخر"[2].

من الواضح أن أوكام لا يتحدث ببساطة عن الإحساس وإنما يتحدث عن الحدث العقلى للشيء الفردى الذى يحدثه ذلك الشيء وليس شيئا آخر، وفضلا عن ذلك فإن الحدس عنده لا ينحصر فى الحدس المحسوس أو الأشياء المادية، فهو يقول بصراحة إننا نعرف أفعالنا بطريقة حدسية ويؤدى هذا الحدس إلى تكوين القضايا مثل "هناك فهم" و"هناك إرادة"[3]. ويقول أرسطو إنه لا شيء من هذه الأشياء التى هى خارجية قد تم فهمه ما لم يقع أولا تحت إدراك الحس، وهذه الأشياء هى فقط محسوسات فى رأيه، وهذه السلطة حقيقية أو صادقة من ناحية تلك الأشياء لكنها ليست صادقة من ناحية الأرواح" [4] ولما كانت المعرفة الحدسية تسبق المعرفة التجريدية عند أوكام ففى استطاعتنا أن نقول مستخدمين لغة بعدية بالنسبة له إن الإدراك الحسى والاستنباط هما المصدران لكل معرفتنا الطبيعية المتعلقة بالواقع الموجود. وبهذا المعنى ففى استطاعة المرء أن يقول إنه "تجريبى" لكنه من وجهة النظر فإنه ليس مفكرًا تجريبيًا"

(1) 1, sent, 27, 3, k.

(2) Quodlibet, 1, 13.

(3) Ibid, 1,14.

(4) Quodlibet.

أكثر من أى فيلسوف آخر من فلاسفة العصر الوسيط؛ لا يؤمن بالأفكار الفطرية ولا بالمعرفة القَبْلية الخالصة الخاصة بالواقع الموجود.

٢ - لقد رأينا أن المعرفة الحدسية بشيء ما عند أوكام، يُحدثها الشيء، ولا شيء سواه. وبعبارة أخرى الحدس باعتباره إدراكًا مباشراً للموجود الفرد يحمل فى طياته ضماناته الخاصة. لكنه يؤكد، كما هو معروف جيداً. أن الله يحدث فينا الحدس بالشيء الذى لم يكن قط هناك "ومن الطبيعى أن المعرفة الحدسية لا يمكن أن تحدث ما لم يكن الموضوع حاضراً فى المسافة السليمة، لكنه يمكن أن يحدث بطريقة تفوق ما هو طبيعى"[١] ولو أنك قلت إنه (أى الحدس) يمكن أن يحدث بواسطة الله وحده - فذلك قول حق"[٢] إذ يمكن أن يكون فى قدرة الله أن تختص المعرفة الحدسية Cagnitio intuitive بالموضوع غير الموجود"[٣]. وعلى ذلك فمن بين قضايا أوكام التى لامه عليها النقاد نجد قضية تقول "المعرفة الحدسية بذاتها وبالضرورة لا تهتم بالموجود أكثر من اهتمامها بالشيء غير الموجود ، ولا هى تُعنى بالوجود أكثر من عنايتها باللاوجود". ولا شك أن ذلك موجز تفسيرى لموقف أوكام، ومادام أنه يبدو مناقضًا لتفسيره لطبيعة المعرفة الحدسية باعتبارها شيئا متميزًا عن المعرفة التجريدية (بالمعنى الذى تجرد فيه المعرفة من وجود الأشياء أو عدم وجودها التى توجد فيها حدود للقضايا) فقد تساعدنا الملاحظات التالية لجعل موقفه أكثر وضوحا:

(أ) عندما يقول أوكام إن الله يمكن أن يخلق فينا حدسًا بموضوع لا وجود له فإنه كان يعتمد على حقيقة القضية التى تقول إن الله قادر على إحداث ما ينتجه من خلال توسط العلل الثانوية والمحافظة عليه، فمثلاً الحدس بالنجوم ينتجه فينا على نحو طبيعى

(1) Sent, 15, E.

(2)Quodlibet, 1, 13.

(3) Ibid, 6,6.

مألوف الحضور الفعلى للنجوم. وعندما نقول ذلك فإننا نعنى أن الله ينتج فينا المعرفة الحدسية بالنجوم بواسطة علّة ثانوية أعنى النجوم نفسها. وإذن فبناء على مبدأ أوكام يمكن لله أن يحدث فينا هذا الحدس على نحو مباشر؛ دون علّة ثانوية وليس فى استطاعتنا أن نفعل ذلك لو أنه كان يتضمن تناقضًا، لكنه لا يتضمن تناقضًا. "كل معلول يحدثه الله من خلال توسط العلة الثانوية فهو يستطيع أن يحدثه بذاته على نحو مباشر"[١].

(ب)غير أن الله لا يستطيع أن يحدث فينا معرفة واضحة بقضية أن النجوم حاضرة عندما لا تكون حاضرة، لأن الاشتمال على كلمة "واضحة" يعنى أن النجوم موجودة حقًا. و"ليس فى استطاعة الله أن يُحدث فينا معرفة بواسطتها بحيث يُرى الشىء بطريقة واضحة حاضرة رغم أنه غائب لأن ذلك يتضمن تناقضًا، لأن مثل هذه المعرفة الواضحة تعنى أنها فى الواقع على نحو ما هى عليه فى القضية التى صادقنا عليها[٢].

(ج) ويبدو لى أن مقصد أوكام هو أن الله يستطيع أن يُحدث فينا فعل الحدس بموضوع ما لا يكون موجودًا حقًا، بمعنى أنه قادر على أن يُحدث فينا الظروف الفسيولوجية والسيكولوجية التى تؤدى بنا بطبيعتها إلى المصادقة على القضية التى تقول إن الشىء حاضر؛ فمثلا الله يستطيع أن يُحدث على نحو مباشر فى أعضاء الإبصار جميع تلك النتائج التى تحدث على نحو طبيعى بواسطة ضوء النجوم، أو فى استطاعة المرء أن يعبر عن الموضوع على النحو التالى، لا يستطيع الله أن يُحدث فى الإبصار الفعلى بقعة بيضاء موجودة عندما لا تكون البقعة البيضاء حاضرة لأن ذلك لابد أن يحوى تناقضًا، لكن يستطيع أن يحدث فى جميع الحالات النفسية

---

(1) Quodlibet: 6,6.

(2) Ibid, 5,5.

الطبيعية المتضمنة فى رؤية البقعة البيضاء حتى إذا لم تكن البقعة البيضاء موجودة هناك بالفعل.

(د) ولقد اختار أوكام فى الرد على نقاده مصطلحات مضطربة وسيئة الطالع. فمن ناحية بعد قوله إن الله لا يمكن أن يكون سببًا لمعرفة واضحة أن الشىء حاضر عندما يكون غير حاضر، فإنه يضيف "إن الله يمكن أن يكون علة لفعل "خالق" اعتقد بواسطته أن ما هو غائب يكون حاضرًا، ويفسر ذلك بأن الفكرة "الخلاقة" سوف تكون مجردة وحدسية"[1] ويبدو أن ذلك انطلاق تام إذا ما أخذ على أنه يعنى أن الله يمكن أن ينتج فينا فى غيبة النجوم، جميع الحالات السيكو - فيزيقية التى من الطبيعى أن تكون لدينا فى غيبة النجوم، وأننا لابد أن يكون لدينا بذلك معرفة بما هى النجوم (بمقدار ما تستطيع أن تعرف ذلك عن طريق الإبصار) رغم أن هذه المعرفة لا يمكن أن تسمى على نحو سليم "بالحدس". ومن ناحية أخرى فإن أوكام يبدو أنه يتحدث عن الله بوصفه قادرًا على أن ينتج فينا "معرفة حدسية" بموضوع لا وجود له رغم أن هذه المعرفة ليست "واضحة". وفضلا عن ذلك فلا يبدو أنه يقصد ببساطة أن الله يستطيع أن ينتج فينا معرفة حدسية بطبيعة الموضوع ذلك لأنه يسلم بأن الله يستطيع أن ينتج موافقة تنتمى إلى الأنواع نفسها وكتلك الموافقة الواضحة للقضية الحادثة "هذا البياض موجود" عندما لا يكون موجودًا[2]. إذا استطعنا أن نقول على نحو ملائم أن الله قادر على أن ينتج فينا قبولاً لقضية تثبت وجود موضوع غير موجود، وإذا كان هذا القبول يمكن أن يسمى على نحو ملائم لا فقط "فعل خالق" بل أيضا "معرفة حدسية"، ففى استطاعة المرء أن يفترض أنه من المناسب أن يتحدث عن الله بأنه قادر على أن ينتج فينا معرفة حدسية ليست فى الواقع معرفة حدسية على الإطلاق. وعندما نقول ذلك فيبدو أنه يتضمن تناقضًا. فوصف "المعرفة الحدسية" بعبارة "غير واضحة يبدو أنها تعادل إلغاء الأولى عن طريق الأخيرة.

---

(1) Ibid.

(2) Quodlibet: 5,5.

ومن الممكن أن تكون هذه المشكلات قابلة للتوضيح بطريقة مرضية- أقصد من وجهة نظر أوكام فهو يقول مثلاً: ليس من التناقض أن ذلك الذى يُرى ليس شيئًا بالفعل خارج النفس ما دام أنه يمكن أن يكون نتيجة أو أنه كان فى بعض الأحيان "حقيقة فعلية"[1]. لو أن الله أهلك النجوم فإنه لا يزال قادرًا على أن يُحدث فينا فعل الرؤية الذى كان عندنا يوما ما بمقدار ما يكون هو الفعل الذى يُنظر إليه ذاتيًا حسب ما يمكن أن يعطينا رؤية عما سيكون فى المستقبل، سواء أكان العقل إدراكًا مباشراً، فى الحالة الأولى التى كانت، أو فى الحالة الثانية التى ستكون، لكن حتى فى ذلك الوقت سيكون من الأمور الضريبة أن تتضمن، أننا نؤكد على القضية "هذه الأشياء توجد الآن". والقبول يمكن أن يحدثه الله ما لم يشأ المرء أن يقول إن الله يمكن أن يخدعنا على افتراض أن تلك هى النقطة المهمة التى يعترض عليها خصوم أوكام اللاهويتون وليس تأكيدًا محضًا أن الله يمكن أن يؤثر على نحو مباشر على أعضائنا الحسية، ومع ذلك فلابد أن نتذكر أن أوكام "يفرق بين الدليل الذى يكون موضوعيًا واليقين كحالة نفسية. وامتلاك اليقين كحالة نفسية ليس ضمانًا معصومًا من امتلاك الدليل الذى يكون موضوعيًا".

(هـ) وعلى أية حال فلابد للمرء أن يتذكر أن أوكام لا يتحدث عن المجرى الطبيعى للأحداث، فهو لا يقول إن الله يفعل بهذه الطريقة فى حقيقة الأمر: بل يقول ببساطة إن الله يفعل بهذه الطريقة بفضل قدرته على كل شىء، ومع ذلك فإن قدرته على كل شىء حقيقة عند أوكام يمكن البرهنة عليها من الناحية الفلسفية ويمكن معرفتها فقط عن طريق الإيمان، ولو أننا نظرنا إلى الموضوع من وجهة نظر فلسفية خالصة. ومن ثم فالسؤال عما يحدثه الله فينا عن حدوس بموضوعات لا وجود لها لا يطرح على بساط البحث. ومن ناحية أخرى فإن ما ينبغى على أوكام أن يقوله فى هذا الموضوع يوضح بشكل مبهر ميله، بصفته مفكرًا ذا اهتمامات لاهوتية سابقة، اختراق - إن صح

(1) Ibid, 6.6.

التعبير – المجال الفلسفى الخالص والنظام الطبيعى وإخضاعه للحرية الإلهية والقدرة على كل شىء. وكل يوضح أيضا أحد مبادئه الأساسية؛ وهو أنه عندما يكون هناك شيئان متمايزان فلا وجود لرابطة ضرورية بينهما على الإطلاق. ففعلنا الخاص برؤية النجوم منظوراً إليه فعلا، يتميز عن النجوم نفسها: ومن ثم فيمكن أن ينفصل عنها بمعنى أن القدرة الإلهية على كل شىء تستطيع تدمير الأخيرة (أى النجوم) والمحافظة على الأول (الفعل). ولقد كان ميل أوكام باستمرار هو اختراق الارتباطات الضرورية المفترضة التى تحد فيما يبدو بطريقة ما من القدرة الإلهية على كل شىء، بشرط ألا يبين لرضاه أن إنكار القضية الذى تؤكد مثل هذا الارتباط الضرورى يتضمن إنكارا لمبدأ التناقض.

(٣) وإصرار أوكام على المعرفة الحدسية باعتبارها الأساس والمصدر لكل معرفتنا بالموجودات يمثل، كما سبق أن رأينا، الجانب "التجريبى" فى فلسفته. ويمكن أن يقال إن هذا الجانب من فلسفته ينعكس فى إصراره على أن نظام العالم يتبع الاختيار الإلهى؛ ولقد أقام "دانز سكوت" تفرقة بين اختيار الله للغاية واختياره للوسيلة؛ على الرغم من أن المرء يستطيع أن يتحدث حديثًا ذا معنى عن أن الله يريد الغاية فى البداية ثم يختار الوسيلة بعد ذلك. ومع ذلك فقد رفض أوكام هذه الطريقة فى الحديث، ولا يبدو حديثًا طيبًا أن نقول إن الله يريد الغاية قبل أنه يأمر بالغاية، لأنه ليس ثمة (فى الله) هذه الأولوية فى الأفعال ولا هناك (فى الله) مثل هذه اللحظات التى نفترضها"(١). وبعيداً عما فى هذه اللغة من نسبة الصفات الإنسانية إلى الله ... Anthropomorphisms يبدو أنها تفسد الحدوث الكامل لنظام العالم. إن اختيار الغاية، واختيار الوسيلة هما معًا حدوث مطلق؛ وذلك لا يعنى بالطبع أن علينا أن نتصور الله باعتباره مضربا من "الإنسان الأعلى" صاحب النزوات، فهو عرضة لتغيير نظام العالم من يوم إلى آخر وبين لحظة وأخرى. وعلى افتراض أن الله قد اختار نظام

---

(1) 1 sent, 41,1 E.

العالم فإن ذلك النظام يظل مستقراً. غير أن اختيار النظام يستحيل أن يكون ضروريا؛ فهو نتيجة الاختيار الإلهى والاختيار الإلهى وحده.

ويرتبط هذا الموقف ارتباطًا وثيقًا بالطبع، باهتمام أوكام بالحرية الإلهية والقدرة على كل شيء؛ وربما يبدو في غير موضعه أن نتحدث عنها بأية طريقة كانعكاس للجانب التجريبى من فلسفته مادام أنه موقف مفكر لاهوتى. لكن ما قصدته هو: إذا كان نظام العالم حادثًا تماما بناء على الاختيار الإلهى، فمن الواضح أنه يستحيل أن نستنبطه قبليًا Apriori ولو أردنا أن نعرف ما هو فلابد للمرء أن يفحص ما هو فى الواقع. وربما كان موقف أوكام مبدئيا هو أنه مفكر لاهوتى، لكن نتيجته الطبيعية لابد أن تكون تركيز الانتباه على الوقائع الفعلية وإحباط أى فكرة يمكن للمرء أن يعيد بناءها لنظام العالم بطريقة استدلالية قبلية، وإذا ظهرت فكرة من هذا القبيل فى المذهب العقلى فى القارة فيما قبل كانط فى الفترة الكلاسيكية من الفلسفة "الحديثة" فمن المؤكد أنه لا ينبغى أن نبحث عن أصلها فى مذهب أوكام فى القرن الرابع عشر: بل ينبغى أن ترتبط بالطبع مع تأثير الرياضيات والفيزيقا الرياضية.

(٤) ومن ثم فقد كان ميل "أوكام" إلى قسمة العالم - إن صح التعبير - إلى أنواع من المطلق، أعنى أنه كان يميل إلى قسمة العالم إلى كيانات متمايزة يعتمد كل منها على الله، لكن لا يوجد اتصال ضرورى فيما بينهما: إن نظام العالم لا يسبق منطقيًا الاختيار الإلهى لكنها بعدية منطقيًا بالنسبة للاختيار الإلهى للكيانات الفردية الحادثة، وينعكس الميل نفسه فى دراسته للعلاقات، وما إن نسلم بأنه لا يوجد هناك إلا كيانات فردية متمايزة، وأن النوع الوحيد من التمايز المستقل عن الذهن هو تمايز حقيقى بمعنى تمايز بين كيانات منفصلة أو قابلة للانفصال، حتى ينتج عن ذلك أنه إذا كانت علاقة ما كيانا متمايزًا أعنى أنها متمايزة عن حدود العلاقة، فلابد فى الواقع أن تكون متمايزة عن الحدود بمعنى أنها منفصلة أو قابلة للانفصال. "لو أننى ذهبتُ إلى أن العلاقة هى شيء ما، فلابد لى أن أقول مع جون سكوت إنها شيء يتميز عن أساسها لكنى لابد لى أن أختلف عنه فى قولى إن كل علاقة تختلف حقًا عن أساسها..

لأننى لا أوافق على التفرقة الصورية بين المخلوقات"[1]. لكن سوف يكون من العبث أو اللامعقول أن تختلف علاقة ما حقًا عن أساسها. ولو صح ذلك فإن الله قادر على أن يحدث علاقة الأبوة ويضفيها على شخص لم ينجب قط. والواقع أن الرجل يسمى "أبًا" عندما ينجب، وليس ثمة حاجة إلى افتراض وجود كائن ثالث، فعلاقة الأبوة تربط بين الأب والابن. وبالمثل يقال إن "سميث" يشبه "براون" لأن "سميث" مثلا رجل وبراون رجل أو لأن سميث أبيض اللون وبراون أبيض اللون: وليس من الضرورى افتراض كيان ثالث، علاقة التشابه بالإضافة إلى جواهر وكيفيات مطلقة. وإذا ما افترض شخص كيانا ثالثا، ينتج عن ذلك نتائج محالة"[2]. فالعلاقات أسماء وحدود تعنى أنواعًا مطلقة، والعلاقة بما هى كذلك ليس لها واقع حقيقى خارج الذهن؛ فمثلا ليس ثمة نظام للكون يتميز بالفعل وحقًا عن الأجزاء الموجودة من الكون[3]. ولم يقل أوكام إن العلاقة متحدة مع أساسها: أنا لم أقل إن العلاقة هى حقًا مثل أساسها، لكنى أقول إن العلاقة ليست هى الأساس وإنما هى فقط "النية" أو مفهوم فى النفس يعنى أشياء مطلقة كثيرة"[4]. والمبدأ الذى يسير عليه أوكام هو بالطبع مبدأ الاقتصاد والطريقة التى يتحدث بها عن العلاقات يمكن تحليلها أو تفسيرها تفسيرًا مُرضيًا دون افتراض علاقات بوصفها كيانات حقيقية. ولقد كانت تلك فى نظر أوكام وجهة نظر أرسطو إذ إن أرسطو لم يقر على سبيل المثال بأن كل محرك هو بالضرورة متحرك، لكن ذلك يتضمن أن العلاقات ليست كيانات متمايزة عن الأشياء المطلقة لأنها لو كانت كذلك، فإن المحرك سوف تكون له علاقة ولابد بذلك أن يكون هو نفسه متحركًا[5]. والعلاقات بهذا الشكل نوايا

---

(1) 2, Sent, 2, H.

(2) C.F. Expositia aurea, 2,64, V.

(3)1, sent, 30,1.

(4) Ibid, 30, I, R.

(5) Expositio aurea, 2,64, R.

أو مقاصد تعنى أنواعًا مطلقة على الرغم من أن المرء لابد أن يضيف أن أوكام يحصر تطبيق هذه النظرية على العالم المخلوق: أما فى الثالوث فهناك علاقات حقيقية.

ومن الطبيعى أن تؤثر هذه النظرية فى وجهة نظر أوكام عن العلاقة بين المخلوقات والله، وهى نظرية كانت شائعة فى العصور الوسطى بين أسلاف أوكام أن للمخلوقات علاقة حقيقية بالله. على الرغم من أن علاقة الله بالمخلوق ليست إلا علاقة ذهنية فحسب. ومع ذلك فإنه بناء على وجهة نظر أوكام عن العلاقات يصبح هذا التمييز لا شيئًا وخاويًا فى حقيقة الأمر. ويمكن تحليل العلاقات إلى نوعين من "المطلق" الموجود، وفى هذه الحالة عندما نقول إن بين الله والمخلوقات أنواعًا مختلفة من العلاقة فذلك يعنى ببساطة أن نقول بمقدار ما تكون هذه الطريقة فى الحديث مقبولة أن الله والمخلوقات أنواع مختلفة من الموجودات. ومن الصواب تماما أن نقول إن الله أنتج المخلوقات وحافظ عليها، وأن الأخيرة لا يمكن لها أن توجد بمعزل عن الله، غير أن ذلك لا يعنى أن الكائنات قد تأثرت بكائن سرى غامض يسمى بعلاقة "الاعتماد الجوهرية". ونحن نتصور ونتحدث عن المخلوقات التى ترتبط ارتباطًا جوهريًا بالله من ناحية وبالمخلوقات من ناحية أخرى. وليس ثمة حاجة لافتراض كيان آخر؛ ويميز أوكام بين الإحساسات المختلفة التى يمكن أن نفهم فيها "العلاقة الواقعية" و "العلاقة الذهنية"(١). وهو على استعداد لأن يقول إن علاقة المخلوقات بالله هى علاقة واقعية وليست ذهنية، إذا ما ذهبنا إلى أن الجملة تعنى مثلاً أن إنتاج الله للحجر والمحافظة عليه هى علاقة واقعية لا تعتمد على الذهن البشرى. لكنه يستبعد أى فكرة عن وجود أى كيان إضافى إلى الحجر بالإضافة إلى الحجر نفسه، يمكن أن تسمى "علاقة واقعية".

هناك طريقة واحدة خاصة نحاول أن نتبين منها أن فكرة العلاقات الواقعية التى تتميز عن أسسها هى خُلف محال يستحق تنويها خاصًا. لو أننى حركت إصبعى فإن وضعه يتغير بالنظر إلى جميع أجزاء الكون. وإذا كانت هناك علاقات واقعية تتميز عن

(1) 1, sent, 30,5.

أسسها: فلابد أن يعقب ذلك أنه فى حركة إصبعى سوف يتغير الكون بأسره، أعنى أن السماوات والأرض سوف تمتلئ فى الحال بالأحداث العارضة"[١]. وفضلا عن ذلك إذا كانت أجزاء الكون كما يقول أوكام لا متناهية من حيث العدد سوف يعقب ذلك أن الكون ممتلئ بعدد لا متناه من الأحداث الجديدة عندما أحرك إصبعى. وهو يعتبر هذه النتيجة خُلفًا محالاً.

والكون إذن، عند أوكام يتألف من أنواع من "المطلق" والجواهر والأحداث المطلقة يمكن أن تنجذب إلى تجاور محلى كبير أو صغير الواحدة مع الأخرى، لكن ما لا يتأثر بكيانات نسبية يسمى "علاقات واقعية"، ويبدو من ذلك أن من العبث الظن أن فى استطاعة المرء أن يقرأ إن صح التعبير، مرآة الكون ككل من أولها إلى آخرها. وإذا أراد المرء أن يعرف أى شىء عن الكون فلابد له من دراسته دراسة تجريبية. ومن المحتمل جداً النظر إلى هذه الوجهة من النظر باعتبارها منظوراً "تجريبيا" محبباً لمعرفة العالم. لكن لا ينتج عن ذلك بالطبع أن العلم الحديث يتطور بالفعل فى مواجهة خلفية ذهنية من هذا القبيل. ومع ذلك فإن إصرار "أوكام" على أنواع من "المطلق" ونظرته إلى العلاقات يمكن أن يقال بطريقة معقولة إنها تفضل نمو العلم التجريبى بالطريقة الآتية: إذا ما نُظر إلى المخلوق على أن له علاقة جوهرية واقعية بالله وإذا كان لا يمكن فهمه فهمًا سليمًا دون أن نفهم هذه العلاقة فمن المعقول أن ننتهى إلى أن دراسة الطريقة التى تعكس بها المخلوقات الله هى الدراسة الأكثر قيمة والأعظم أهمية للعالم، وأن دراسة المخلوقات فى ذاتها ولذاتها وحدها دون أية إشارة إلى الله هى بالأحرى نوع أدنى من الدراسة لا تؤدى إلا إلى معرفة دنيا بالعالم. لكن إذا كانت المخلوقات "أنواعًا من المطلق" فإنه يمكن دراستها دراسة جيدة على نحو كامل، دون أية إشارة إلى الله. بالطبع - كما سبق أن رأينا- عندما تحدث أوكام عن الأشياء المخلوقة بوصفها "أنواعًا مطلقة" لم تكن لديه نية السؤال عن مدى اعتمادها المطلق على الله. فلقد كانت وجهة

---

(1) 2, sent, 2.G.

نظره إلى حد كبير وجهة نظر مفكر لاهوتى، لكن مع ذلك، إذا أردنا أن نعرف طبائع الأشياء المخلوقة دون أى إشارة إلى الله فسوف ينتج عن ذلك أن العلم التجريبى نظام مستقل ذاتيا، إذ يمكن دراسة العالم فى ذاته بعيداً عن الله لاسيما إذا- كما يذهب أوكام، لا يمكن البرهنة بدقة على أن الله بالمعنى الكامل لكلمة الله موجود وبهذا المعنى فمن المشروع الحديث عن مذهب أوكام باعتباره معاملا ومرحلة فى ميلاد "الروح العلمانى" كما فعل" م. دى لاجارد". ولابد للمرء أن يتذكر فى الوقت نفسه أن أوكام نفسه كان بعيداً كل البعد عن أن يكون "دنيويا أو عقلانيا حديثا".

(٥) عندما يتجه المرء إلى تفسير أوكام للعلية فإننا نجده يعرض العلل الأربع عند أرسطو. أما بالنسبة للعلّة النموذجية التى أضافها سينكا Seneca كما يقول بوصفها النوع الخامس من العلل "فأنا أقول بدقة إنه لا شىء يكون علة ما لم يكن أحد العلل الأربع التى وضعها أرسطو، ومن ثم فالفكرة أو المثال ليس علة بالمعنى الدقيق للكلمة، فإذا ما مد المرء اسم "العلّة" ليغطى كل شىء تفترضه المعرفة سلفا من إنتاج شىء ما، فإن الفكرة أو المثال هى علة بهذا المعنى، ويتحدث "سينكا" بهذا المعنى الواسع"(١). ومن ثم فإن "أوكام" قبل القسمة الأرسطية التقليدية للعلل: إلى علة صورية، ومادية وغائية، وفاعلة. ويؤكد أنه "بالنسبة لأى نوع من العلل هناك تناظر مع نوع خاص من السببية"(٢).

وفضلاً عن ذلك فإن أوكام لم ينكر أن من الممكن أن تستخلص من خصائص شىء ما معطى أن له علّة أو كان له علة؛ ولقد استخدم هو نفسه حججًا علية. ورغم ذلك فهو لم ينكر أن المعرفة البسيطة لشىء ما يمكن أن تزودنا بمعرفة بسيطة بشىء آخر؛ وربما كنا قادرين على القول بأن لهذا الشىء المعطى علّة. لكن لا ينتج عن ذلك أننا بذلك نبلغ

(1) 1, sent, 35,5.V

(2) 2, sent, 3, B.

معرفة بسيطة ومناسبة بالشئ الذى هو علّة له. وسبب ذلك هو أن المعرفة التى نتحدث عنها تأتى من "الحدس". وحدس شىء ما ليس حدسًا بشىء ما. ولهذا المبدأ بالطبع تفريعاته فى اللاهوت الطبيعى، لكن ما أريد أن أؤكد عليه الآن هو أن أوكام لم ينكر أن الحجة العلّية يمكن أن تكون مشروعة. صحيح أن الشيئين يكونان فى رأيه دائمًا متمايزين عندما تتمايز مفاهيم الاثنين، وعندما يتمايز الاثنان فإنه يمكن لله أن يخلق الواحد منهما دون الآخر، لكن إذا نظرنا إلى الواقع التجريبى على نحو ما هو عليه لوجدنا أن المرء يستطيع تمييز الارتباطات العلّية.

لكن على الرغم من أن أوكام أحصى أربع علل بالطريقة التقليدية وعلى الرغم من أنه لم يرفض مشروعية الحجة العلية، فإن تحليله للعلّية الفاعلة ذات لون تجريبى مميز. فهو أولا: يصر على أنه على الرغم من أن المرء ربما عرف أن لشىء ما معطى علّة والطريقة الوحيدة التى تستطيع أن تميز أن هذا الشىء المعين هى علّة ذلك الشىء المعّين عن طريق التجربة: فليس فى استطاعتنا أن نبرهن عن طريق الاستدلال المجرد أن "س" هى علّة "ص" حيث إن "س" شىء مخلوق، وأن "ص" شىء مخلوق آخر. وثانيًا، فإن الاختبار التجريبى للعلاقة العلّية هو استخدام مناهج الحاضر، والغائب أو منهج الاستبعاد. ولسنا جديرين بأن نؤكد أن "س" هى علّة "ص" ما لم نكن قادرين على أن نبيّن أنه عندما تكون "س" موجودة تتبعها "ص" فى الحضور، "أو أنه عندما تغيب بغض النظر عن العوامل التى تكون موجودة فلا تعقبها "ص"، فمثلاً لقد تمت البرهنة على أن النار هى علّة الحرارة، فما دامت النار موجودة، وجميع الأشياء الأخرى (أعنى جميع العوامل العلّية الممكنة) قد أزيلت، فإن الحرارة تتبعها فى المواد القابلة للتسخين عندما نقربها من النار.. وبالمثل لقد تمت البرهنة على أن الموضوع هو علّة المعرفة الحدسية لأنه عندما تمت إزالة جميع العوامل الأخرى ما عدا الموضوع فإن المعرفة الحدسية تعقب ذلك"(١).

---

(1) 2. sent. 3. N.

وعن طريق التجربة فإننا نصل إلى معرفة أن شيئًا ما هو علّة شيء آخر وذلك بالطبع هو موقف الحس المشترك. وعلى ذلك فقد كانت فكرة أوكام فى الاختبار التى ينبغى تطبيقها لكى نميز ما إذا كان: أ، ب، أو "ح" هى علة "د" أو ما إذا كان علينا أن نقبل تعدد العلل. فإذا ما وجدنا أنه عندما تكون "أ" حاضرة فإن "ح" تتبعها باستمرار حتى عندما يكون (أ)، و(ب) غائبين فإن علينا أن ننتهى إلى أن كلاً من (أ)، (ب) هى عوامل علّية فى إنتاج (ح). وعندما نقول عن هذه المواقف إنها مواقف الحس المشترك، فأنا أعنى أنها مواقف تزكى نفسها على نحو طبيعى للحس المشترك المألوف وأنه لا شيء ثوريا بالنسبة للموقف فى حد ذاته: ولا أعنى أن أقول إن المسألة من وجهة نظر علمية وضعها أوكام بطريقة مقنعة ولسنا بحاجة إلى تفكير كثير لنرى أن هناك حالات لا يمكن إزالة العلّة المفترضة لحادثة ما حتى نرى ماذا حدث فى غيابها. فليس فى استطاعتنا على سبيل المثال أن نزيل القمر لنرى ماذا يحدث لحركة المد والجزر فى غيابه، ولكى نميز ما إذا كانت ممارسات القمر لأى تأثير على المد والجزر، ومع ذلك فليست هذه هى النقطة المهمة التى أود أن ألفت النظر إليها. لأنه سيكون من الخُلف المحال أن نتوقع دراسة مقنعة للاستقرار العلمى من مفكر ليس مهتمًا فى الواقع بالموضوع والذى أبدى اهتماما نسبيا قليلاً بمسائل العلم الطبيعى الخالص، لاسيما فى وقت لم يبلغ فيه العلم تلك الدرجة من التطور التى لابد أن تبدو مطلوبة قبل أن يكون من الممكن التقييم الحقيقى للمنهج العلمى. والنقطة التى ألفت النظر إليها هى بالأحرى أن أوكام فى تحليله للعلّية الفاعلة يُبدى ميلاً لتأويل العلاقة العلّية باعتبارها تسلسلا منتظما لا يتغير. وهو فى أحد المواضع يميز بين معنيين للعلّة. وبالمعنى الثانى للكلمة فإن مقدم القضية يمكن أن يسمى "علة" من حيث علاقته بالتالى. وهذا المعنى لا يعنينا، كما يقول "أوكام" صراحة ليس هو علّة التالى بأى معنى سليم للفظ، أما المعنى الأول فهو الذى يعنينا "فنحن بمعنى ما نجد أن "العلة تعنى شيئا ما له شيء آخر هو نتيجتها؛ وبهذا المعنى يمكن أن تسمى علّة حسب الوضع الذى توجد عليه ويوضع فيه شيء آخر وفى اللاموضع الذى لا يوضع فيه

شيء آخر"[1]. وفي فقرة كهذه يبدو أن أوكام يقصد أن العلّية تعني تسلسلاً منظماً. ولا يبدو أنه يتحدث ببساطة عن اختبار تجريبي ينبغي أن يطبق لتمييز ما إذا كان شيء ما هو بالفعل علّة لشيء آخر ليقرر بلا ضجيج أن أوكام يرد العلية لتتابع منظم لابد أن يكون غير صحيح، لكن يبدو أنه يبُدى ميلا لرد العلية الفاعلة للتتابع المنظم. ولكي يفعل ذلك لابد أن يكون على وفاق تام مع نظرته اللاهوتية عن الكون؛ فالله قد خلق أشياء متمايزة والنظام الذى نشره بينها هو نظام حادث تماما، وهناك تسلسل منظم كأمر واقع، لكن ليس ثمة رابطة بين شيئين متميزين يمكن أن يقال إنها ضرورية ما لم يكن المرء يعني بكلمة "ضروري" ببساطة أن الرابطة التي تعتمد على اختيار الله يمكن في الواقع ملاحظتها باستمرار، وبهذا المعنى فإن المرء يمكن أن يقول إن النظرة اللاهوتية عند أوكام وميله إلى تقديم تفسير تجريبي للعلّة الفاعلة يسيران جنبا إلى جنب. ومع ذلك فمادام الله قد خلق الأشياء بتلك الطريقة التي ينتج عنها نظام ما، فإننا نستطيع أن نتنبأ بأن العلاقات العلّية التي خبرناها في الماضي سوف نخبرها في المستقبل حتى على الرغم من أن الله يستطيع باستخدامه لقدرته المطلقة أن يتدخل في النظام؛ وهذه الخلفية اللاهوتية هي بالطبع غائبة بصفة عامة عن المذهب التجريبي الحديث.

(٦) من الواضح أن أوكام استخدم نصله في مناقشته لمبدأ العلّية، على نحو ما استخدمه في العلاقات بصفة عامة كما استخدمه كذلك في مشكلة الحركة. والواقع أن استخدامه للنصل، أو لمبدأ الاقتصاد، كثيراً ما يرتبط بالجانب التجريبي من فلسفته بمقدار ما استخدم سلاحًا في العمل على التخلص من الكيانات التي لا يمكن ملاحظتها التي لا يتطلب وجودها معطيات التجربة (أو لم يعلّمها لنا الوحي). ولقد كان ميله باستمرار إلى التبسيط لوجهة نظرنا عن الكون. وعندما نقول ذلك فإنه لا يعني بالطبع أن أوكام قام بأية محاولة لرد الأشياء إلى المعطيات الحسية أو إلى بدايات منطقية مأخوذة من المعطيات الحسية. وليس ثمة شك في أنه سوف يُنظر إلى مثل هذا

---

(1) 1, sent, 41,1,F.

الرد على أنه بسيط مفرط. لكن ما أن نُسلّم بوجود الجوهر والأعراض المطلقة فإنه يقوم باستخدام واسع لمبدأ الاقتصاد.

واستخدام أوكام للقسمة الأرسطية التقليدية لأنواع الحركة، يؤكد أنه لا التبديل الكيفى، ولا التغير الكمى، ولا الفكرة المحلية هى شىء إيجابى يضاف إلى الأشياء الدائمة(١). وفى حالة التبدل الكيفى فإن الجسم يكتسب شكلا ما بالتدريج وبالتتابع جزءًا بعد جزء على حد تعبير أوكام، وليس ثمة حاجة لافتراض أى شىء آخر سوى الشىء الذى اكتسب خاصية، بعد خاصية. صحيح أن سلب الكسب المتأنى لجميع أجزاء الشكل متضمنة غير أن هذا السلب ليس شيئا، وإذا تخيلنا أننا فقدناه بسبب افتراض زائف أن كل لفظ متميز أو اسم يناظر شيئا متميزًا. والواقع أنه ما لم يكن بسبب استخدام كلمات مجردة مثل "الحركة"، "التأنى" و "التتابع"... إلخ فإن المشكلات التى ترتبط بطبيعة الحركة لن تخلق مثل هذه الصعوبة للناس(٢). ومن الواضح أنه فى حالة التغير الكمى- فيما يقول أوكام- فلا شىء متضمنا سوى "الأشياء الدائمة". أما بالنسبة للحركة المحلية فليس ثمة ما يدعو لأن نفترض سوى الجسم ومكانه. أعنى وضعه المحلى. والتحرك محليًا هو "أولاً أن يكون لك مكان ثم بعد ذلك دون أى شىء آخر نفترضه يكون لك مكان آخر، ودون أى حالة تدخل للسكون .. إلخ، وتتقدم باستمرار على هذا النحو.. وبالتالى طبيعة الحركة بأسرها يمكن حفظها (أى تفسيرها) عن طريق ذلك ودون أى شىء آخر سوى واقعة أن الجسم على التوالى هو فى أماكن متمايزة ولا يكون أبدًا فى حالة سكون فى أى منها"(٣). وفى دراسته للحركة بأسرها سواء فى كتابه رسالة عن التعاقب Tractatus de successivis (٤) أو وفى

---

(1)2, sent, 9, C.D.E.

(2) Tractatus de successivis ed by Boehner P. 47.

(3) Ibid, P. 46.

(٤) هذا الكتاب عبارة عن "توليفة" لكنها توليفة من كتب أوكام الأصلية ص ٤٥.

كتابه شرح على كتاب "الأحكام" - يلجأ أوكام مرات عديدة لمبدأ الاقتصاد؛ ولقد فعل الشيء نفسه عندما درس التغير المفاجئ والتغير الجوهرى Mutatio subita الذى ليس شيئا يضاف إلى الأشياء المطلقة. ولو أننا قلنا، بالطبع إن الشكل الذى يكتسب عن طريق التغير" أو "أن التغير ينتمى إلى مقولة العلاقة "سوف نميل إلى الظن بأن كلمة "تغير" تعنى كلمة " كيان". غير أن قضية مثل "شكل يُفقد، وشكل يُكتسب من خلال التغير المفاجئ" يمكن ترجمتها إلى قضية مثل "الشيء الذى يتغير يفقد شكلا ويكتسب شكلا آخر تماما (فى نفس اللحظة) وليس جزءًا بعد جزء"(١).

ولقد استحضر مبدأ الاقتصاد أيضا فى دراسة أوكام للزمان والمكان، فبعد أن استعرض تعريفات أرسطو(٢) أصر على أن المكان ليس شيئا متمايزًا عن السطح أو سطوح الجسم أو الأجسام بالنظر إلى ما يقال من أن شيئًا معينًا فى مكان ما. وهو يصر على أن الزمان ليس شيئا متميزًا عن الحركة" أنا أقول إنه لا الزمان ولا التعاقب يدلان على شيء ما، إما مطلق أو نسبى، متميزًا عن الأشياء الدائمة. وهذا هو ما يعنيه الفيلسوف"(٣). بأى المعانى الممكنة يفهم المرء الزمان فهو ليس شيئا يضاف إلى الحركة، "الزمان أوليا ومبدئيا يعنى نفس الشيء مثل الحركة على الرغم من أنه يوحى ضمنا بالنفس وفعل النفس فى آن معًا بواسطته (النفس أو الذهن) يعرف ما قبل الحركة وما بعدها. وبذلك يفترض سلفًا ما سبق أن قلناه عن الحركة (والافتراض السابق) وأن العبارات تفهم.. يمكن أن يقال إن الزمان يعنى الحركة مباشرة والنفس أو فعل النفس على نحو مباشر. وعلى هذا الأساس فهو يعنى مباشرة ما قبل الحركة وما بعدها(٤). وكما يقول "أوكام" بصراحة إن المعنى عند أرسطو فى هذا الفصل

---

(١) قارن .Tractatus Successivis P.41-42

(٢) بالنسبة لتعريفات أرسطو للزمان والمكان انظر مثلاً المجلد الأول من هذا الكتاب عن التاريخ اليونانى وروما ص٣٢١ (وانظر ترجمتنا العربية ص٤٣٠- المترجم).

(3) sent, 12.

(4) Tractatus de successivis, ed. Boelner P.111.

بأسره عن الزمان هو- باختصار- أن الزمان لا يدل على أى شىء متميز خارج النفس فيما وراء ما تعنيه الحركة[١]. ولما كان ذلك ما يعتنقه هو فإنه ينتج منه أنه بمقدار ما يستطيع المرء أن يميز الزمان عن الحركة فالمسألة ذهنية أو كما لابد أن يقول أوكام "لفظ" أو "اسم".

٧ - ونتيجة لهذا الفصل فإن المرء يستطيع أن يذكر نفسه بثلاثة ملامح فى المذهب التجريبى عند أوكام:

أولا: يؤسس جميع المعرفة بالعالم الموجود على التجربة. فليس فى استطاعتنا على سبيل المثال أن نكتشف أن (أ) هى علّة (ب) أو أن (ح) هى نتيجة (د) بالاستدلال القبلى.

ثانيا: فى تحليله للواقع الموجود أو العبارات التى نقولها عن الأشياء فإنه يستخدم مبدأ الاقتصاد. وإذا كان هناك عاملان يكفيان لتفسير الحركة، على سبيل المثال، فلا ينبغى للمرء أن يضيف إليهما عاملاً ثالثا.

ثالثا: وأخيراً عندما يفترض الناس كائنات غير ضرورية لا يمكن ملاحظتها فكثيراً ما يكون ذلك بسبب تضليل اللغة لهم- هناك فقرة مثيرة حول هذا الموضوع فى كتاب الرسالة[٢] "Tractatus إن الأسماء المشتقة من الأفعال وكذلك الأسماء المشتقة من الظروف والاتصالات والأحرف، وبصفة عامة من ألفاظ الصفات قد أدخلت فقط من أجل الاختصار فى الحديث أو للزخرفة فى الكلام. وكثير منها يرادف القضايا فى المعنى عندما لا تفسر الألفاظ التى اشتقت منها. ومن ثم فهى لا تعنى أى شىء فى الإضافات بالنسبة لتلك التى اشتقت منها. من هذا القبيل خرجت جميع الأسماء من

(1) Ibid. P.119.

(2) Ibid. P. 37.

النوع الآتى: السلب، العدم، الشرط، الاستقلال، الحدوث، الكلية، الفعل، الانفعال، التغير، الحركة، وبصفة عامة جميع أسماء الأفعال المشتقة من الأفعال التى تنتمى إلى مقولات الخصوبة والنماء وكثيرون غيرها مما لا يمكن معالجته الآن".

"الفصل السادس"

"أوكام[٤]"

موضوع الميتافيزيقا- مفهوم الوجود المتواطئ- وجود الله- معرفتنا بطبيعة الله - الأفكار الإلهية- معرفة الله بالأحداث العارضة في المستقبل- الإرادة الإلهية - والقدرة على كل شيء.

١ - قَبِلَ أوكام عبارة أرسطو القائلة بأن الوجود هو موضوع الميتافيزيقا غير أنه أصر على أن هذه العبارة لابد أن لا تُفهم على أنها تعني أن الميتافيزيقا - إذا نظرنا إليها بمعنى واسع - تحتوي على وحدة دقيقة تقوم على أن لها موضوعاً واحداً فلو قال أرسطو وابن رشد إن الوجود هو موضوع الميتافيزيقا فالعبارة كاذبة لو أنها فُسرت على أنها تعني أن كل أجزاء الميتافيزيقا موضوعها هو الوجود. ومع ذلك تكون العبارة صادقة لو فهمت على أنها تعني أنه من بين موضوع الأجزاء المختلفة للميتافيزيقا الوجود هو الأول وله أولوية الحمل؛ وهناك تشابه بين السؤال ما هو موضوع الميتافيزيقا، أو كتاب المقولات، والسؤال مَنْ هو ملك العالم أو مَنْ هو ملك المملكة المسيحية بأسرها. وكما أن الممالك المختلفة لها ملوك مختلفة وليس ثمة ملك واحد للعالم ككل، على الرغم من أن هؤلاء الملوك أحيانا ربما يرتبطون بعلاقة معينة، على نحو ما يكون المرء أشد قوة أو أكثر غنى من الآخر، فلا شيء هو موضوع الميتافيزيقا ككل. لكن هنا الأجزاء المختلفة لها موضوعات مختلفة رغم أن هذه الموضوعات قد تكون لها

علاقة الواحد بالآخر"[1]. ولو قال بعض الناس الوجود هو موضوع الميتافيزيقا، فى حين قال آخرون إن الله هو موضوع الميتافيزيقا، فلابد من إقامة تفرقة، إذا كانت العبارتان معًا يمكن تبريرهما. فالله من بين جميع موضوعات الميتافيزيقا هو الموضوع الأول بمقدار ما نقصد أولوية الكمال[2]. غير أن الوجود هو الموضوع الأول بمقدار ما تكون أولوية الحمل هى المقصودة؛ لأن الرجل الميتافيزيقى عندما يدرس الله ينظر فى مجموعة من الحقائق مثل: "الله هو الخير" فيضع لله محمولاً هو صفة كانت فى البداية تُحمل على الوجود[3]. هناك إذن أفرع مختلفة، أو علوم ميتافيزيقية مختلفة لها موضوعات مختلفة، وهى لها علاقة مختلفة الواحدة بالأخرى. وهذا حق، وهذه العلاقة تبرر للمرء أن يتحدث عن الميتافيزيقا، وأن يقول على سبيل المثال، إن الوجود هو موضوع الميتافيزيقا بالمعنى الذى سبق ذكره، رغم أنه لا يبرر اعتقاد المرء أن الميتافيزيقا علم واحدى أعنى أنه من الناحية العددية علم واحد.

٢ - بمقدار ما تكون الميتافيزيقا علم الوجود بما هو وجود، فإنها لا تتعلق بشىء ما بل بالمفهوم[4]. وهذا المفهوم المجرد للوجود لا يفسر شيئًا غامضًا يرجى معرفته قبل أن نستطيع معرفة الأشياء الجزئية، فهو يعنى كل الموجودات وليس شيئا تشارك فيه جميع الموجودات، وبالتالى فقد تشكل بناء على الإدراك المباشر للأشياء الموجودة. أقول إن الموجود الجزئى ممكن معرفته، على الرغم من أن هذه المفاهيم العامة للوجود والوحدة ليست معروفة"[5]. والوجود العام والوجود الفعلى عند أوكام مترادفان: الماهية والوجود الفعلى تعنيان شيئا واحدًا رغم أن اللفظين قد يعنيان الشىء نفسه بطرق

---

(1) Prol. Sent, 9. N.

(2) Ibid.

(3) Ibid, D.D.

(4) 3, Sent, 9.T.

(5) 1, Sent, 3,1, E.

مختلفة، وإذا ما استخدم "الوجود الفعلى" كاسم فإن "الماهية"، و"الوجود الفعلى" يعنيان عندئذ الشيء نفسه نحويًا ومنطقيًا، لكن إذا كان الفعل "يكون" يستخدم بدلا من اسم "الوجود الفعلى"، فإن المرء لا يستطيع ببساطة أن يستبدل "الماهية" التى هى اسم بالفعل يكون، وذلك لأسباب نحوية واضحة(١). لكن هذا التمييز النحوى لا يمكن أن يؤخذ على نحو صحيح كأساس للتفرقة بين الماهية والوجود الفعلى كأشياء متمايزة فهما الشيء نفسه. ومن الواضح إذن أن المفهوم العام للشيء هو نتيجة إدراك الأشياء العينية الموجودة والسبب هو فحسب أننا لدينا إدراك مباشر للموجودات الفعلية حتى إننا نستطيع أن نكون المفهوم العام للوجود بما هو كذلك.

المفهوم العام للوجود هو مفهوم متواطئ .Univocal (*). وعند هذه النقطة يتفق أوكام مع دانز سكوت بمقدار ما يتعلق الأمر بكلمة "متواطئ". فهناك مفهوم واحد عام لله يمكن حمله عليها(٢). الوجود مفهوم قابل للحمل بمعنى متواطئ على جميع الأشياء الموجودة(٣). وبغير مفهوم متواطئ فإننا لا نستطيع أن نتصور الله. إننا لا نستطيع فى هذه الحياة أن نبلغ حدسًا بالماهية الإلهية، ولا نستطيع أن يكون لدينا تصور مناسب لله. لكنا نستطيع أن نتصور الله بمفهوم عام يحمل عليه وعلى الموجودات الأخرى(٤). ومع ذلك فهذه العبارة ينبغي أن تُفهم بطريقة مناسبة صحيحة فهى لا تعنى أن المفهوم المتواطئ للوجود يعمل جسرًا بين الإدراك المباشر للمخلوقات والإدراك المباشر لله. كلا، ولا هى تعنى أن المرء يستطيع تشكيل المفهوم المجرد للوجود، ويستنتج منه وجود الله.

---

(1) Quodlibet, 2.7, Sumna totius Logicae, 3,2.

(*) المتواطئ هو الاسم الذى يصدق على شيئين أو أكثر بمعنى واحد كانطباق اسم النوع (الإنسان مثلا) على جميع أفراد البشر (المترجم).

(2) Sent. 2.9.P.

(3) Ibid. X.

(4) Ibid. P.

إن وجود الله يعرف بطرق أخرى وليس بالاستنباط القَبلى. لكن دون مفهوم متواطئ للوجود فإن المرء سوف يعجز عن تصور وجود الله "أنا أقول إن المعرفة البسيطة لأحد المخلوقات فى ذاتها تؤدى إلى معرفة شىء آخر فى مفهوم عام. فمثلا عن طريق المعرفة البسيطة للبياض الذى سبق أن رأيته أصل إلى معرفة بياض آخر لم أره قط من قبل، بمقدار ما أستخلص من البياض الأول مفهوم البياض الذى يشير إليهما معًا بطريقة حيادية، وبنفس الطريقة من بعض الأعراض التى سبق أن رأيتُها أستخلص مفهومًا للوجود لا يشير بعد إلى تلك الأعراض أكثر من الجوهر، ولا إلى المخلوق أكثر من الله"(1). ومن الواضح أن رؤيتى للبقعة البيضاء لا تؤكد لى أية بقعة بيضاء أخرى. كما أن "أوكام" لم يتخيل قط أنها يمكن أن تفعل ذلك. وعندما نقول إنها تستطيع أن تفعل فلابد أن نقع فى تناقض صارخ مع المبادئ الفلسفية، لكن فى رأيه فإن رؤيتى للبقعة البيضاء تؤدى إلى فكرة البياض التى يمكن أن تنطبق على بقع بيضاء أخرى عندما أراها. وبالمثل فإن استخلاصى لمفهوم الوجود من الموجودات المدركة لا يؤكد لى وجود أية موجودات أخرى. ومع ذلك فما لم يكن عندى مفهوم عام للوجود فإننى لا أستطيع أن أتصور الوجود الفعلى للوجود، أو لله، الذى يختلف عن البقع البيضاء، التى يمكن إدراكها إدراكًا مباشرًا فى هذه الحياة. وإذا لم يكن عندى على سبيل المثال معرفة فعلية بالله ثم قيل لى إن الله موجود، فسوف أكون قادرًا على أن أتصور وجوده بفضل المفهوم العام للوجود، رغم أن ذلك لا يعنى، بالطبع، أن لدى تصورًا مناسبًا للوجود الإلهى.

ولقد كان "أوكام" حريصًا للغاية لأن يضع نظريته عن التصور المتواطئ للوجود بطريقة سوف تستبعد أى مضمون لوحدة الوجود. ولابد لنا أن نميز بين ثلاثة أنواع من التواطؤ:

(1) 3. Sent, 9, R.

أولا: قد يكون المفهوم المتواطئ تصوراً شائعًا لعدد من الأشياء المتشابهة تشابهًا كاملاً.

ثانيا: التصور المتواطئ قد يكون تصورًا شائعًا بين عدد من الأشياء المتشابهة فى بعض النقاط ومختلفة فى بعضها الآخر. ومن ثم فالإنسان والحمار متشابهان فى أنهما حيوانات ومادتهما متشابهة رغم أن الشكل بينهما مختلف.

ثالثا: قد يعنى التصور المتواطئ تصوراً شائعًا مع كثرة الأشياء التى ليست متشابهة لا عرضيًا ولا جوهريًا وهو بهذه الطريقة تصور شائع بين الله والمخلوقات يكون متواطئا، ومادام أنهما متشابهان لا جوهريًا ولا عرضيًا[1]. وبالنسبة للزعم أن مفهوم الوجود متماثل وليس متواطئًا، يرى أوكام أن المماثلة يمكن أن تُفهم بطرق شتى. فإذا كنا نعنى بالمماثلة التواطؤ بالمعنى الثالث الذى ذكرناه من قبل، فإنه يمكن أن نسمى التصور المتواطئ للوجود "متماثلاً"[2]. لكن الوجود بما هو كذلك هو تصور وليس شيئا؛ فليس ثمة حاجة إلى أن نلجأ إلى نظرية المماثلة لكى نتجنب مذهب وحدة الوجود. وإذا كنا بقولنا إنه يمكن أن يكون هناك مفهوم متواطئ للوجود يُحمل على الله كما يُحمل على المخلوقات، فإن المرء يقصد إما أن المخلوقات أحوال، إن صح التعبير، للوجود تتحد بالله، أو أن الله والمخلوقات يشاركان فى الوجود باعتباره شيئا واقعيًا يشتركان فيه، عندئذ إما أن يضطر المرء إلى قبول وحدة الوجود أو رد المخلوقات والله إلى مستوى واحد؛ غير أن نظرية التواطؤ لا تعنى أى شيء من هذا القبيل مادام أنه لا توجد حقيقة واقعية Reality تناظر مصطلح "الوجود" عندما يُحمل بطريقة متواطئة. أو بالأحرى الحقيقة الواقعية المناظرة هى ببساطة الموجودات المختلفة التى نتصورها على أنها موجودة. ولو تدبر المرء هذه الموجودات على حدة فسوف تكون لديه كثرة من التصورات، لأن تصور الله ليس هو

(1) 3, Sent. 9.

(2) Ibid, R.

نفسه تصور المخلوق. وفى هذه الحالة فإن "مصطلح" الوجود لابد أن يحمل على نحو مشكك Equinocaly (*) لا على نحو متواطئ، والمشكك لا ينتمى إلى التصورات بل إلى الألفاظ أعنى الكلمات المنطوقة أو المكتوبة (الاشتراك فى الاسم) وبمقدار ما يكون حديثنا عن التصور عندما تتصور كثرة من الموجودات إما أن يكون لدينا تصور واحد أو عدد من التصورات فإذا كانت كلمة ما تناظر تصوراً ما فإنها تستخدم على نحو متواطئ أو إذا كانت تناظر عدة تصورات فإنها تستخدم بطريقة مشككة. ومن ثم فليس هناك مجال للمماثلة سواء فى حالة التصورات أو فى حالة الكلمات المنطوقة أو المكتوبة. فليس هناك حمل مماثلة كالتمييز بالتضاد بين المتواطئ والمشكك والحمل الدال"[١]. والواقع أنه بما أنه دال (أعنى مفهومى) فهو يرد إلى الحمل المتواطئ أو المتشكك ولابد للمرء أن يقول إن الحمل لابد أن يكون إما من النوع المتواطئ أو المشكك[٢].

(٢) لكن على الرغم من أن الله يمكن أن نتصوره بطريقة ما فهل يمكن أن نرى بطريقة فلسفية أن الله موجود؟ الواقع أن الله هو الموضوع الكامل أمام العقل البشرى، بمعنى أنه اسمى واقع حقيقى معقول لكن من المؤكد أنه ليس الموضوع الأول أمام العقل البشرى بمعنى أنه الموضوع الذى يُعرف أولاً[٣]. إن الموضوع الأول أمام الذهن البشرى هو موضوع مادى أو طبيعة مجسدة[٤] . وليس لدينا أى حدس طبيعى بالماهية الإلهية. والقضية التى تقول إن الله موجود ليست قضية واضحة بذاتها، ولو أننا رأينا شخصاً يستمتع برؤية الله وقال عبارة "الله موجود" فقد نرى العبارة على أنها هى نفسها عبارة "الله موجود" التى يقولها شخص ما فى هذه الحياة لم يستمتع برؤية الله.

(*) المشكك أو الاشتراك فى الاسم اشتراك اسمين أو لفظين فى الاسم لكنهما يشيران إلى شيئين مختلفين أشد ما يكون الاختلاف مثل كلمة عين" التى تطلق على العين المبصرة وعين الماء (المترجم).

(1) Ibid, E.

(2) Expositio aurea.

(3) 1, sent, 3,1.

(4) Ibid, F.

لكن على الرغم من أن العبارتين واحدة من الناحية اللفظية، فإن الألفاظ أو المفاهيم مختلفة فى الواقع. وفى الحالة الثانية ليست قضية واضحة بذاتها[١]. ومن ثم، فإن معرفة طبيعية لله لابد أن تكون مشتقة من التفكير فى المخلوقات. لكن هل نصل إلى معرفة الله عن طريق الكائنات؟ ولو صح ذلك فهل هذه المعرفة تكون معرفة يقينة؟!.

فإذا سلَّمنا بموقف أوكام العام بصدد موضوع العلِّية، فإنه يصعب على المرء أن يتوقع منه أن يقول إنه يمكن البرهنة على وجود الله برهنة يقينية، لأننا إذا ما أمكننا أن نعرف عن شىء ما فقط أن له علّة، وإذا كنا لا نستطيع أن نعرف أن نقيم بيقين بأية طريقة أخرى غير التجربة الفعلية أن (أ) هو علة (ب) فإننا لا نستطيع أن نقول بيقين إن العالم معلول لله إذا ما فُهم لفظ الله بالمعنى التأليهى. ولن يدهشنا إذن أن نجد أوكام ينقد الأدلة التقليدية على وجود الله وهو بالطبع لم يفعل ذلك لمصلحة مذهب الشك بل بالأحرى لأنه اعتقد أن البراهين ليست حاسمة من الناحية المنطقية. وعلى ذلك فإنه لا ينتج من ذلك أنه حالما نُسلِّم بموقفه الشكى، فإن المذهب اللا أدرى أو الإيمانى، حسب ما تكون الحالة، لا ينتج على نحو طبيعى.

ولما كانت أصالة كتابه "مائة قضية لاهوتية" مشكوك فى نسبتها إليه فمن الصعب أن يكون مناسبًا أن نناقش دراسة حجة "المحرك الأول" التى قدمها المؤلف فى ذلك الكتاب، ويكفى أن نقول إن المؤلف رفض أن يسمح أن يكون المبدأ الأساسى فى هذه الحجة الأرسطية التوماوية إما يمكن البرهنة عليه أو أنه واضح بذاته[٢]. والواقع أن هناك استثناءات لهذا المبدأ بمقدار ما يتحرك الملاك بذاته، والنفس البشرية أيضا تحرك نفسها. وتبين مثل هذه الاستثناءات أن المبدأ المزعوم لا يمكن أن يكون مبدأ ضروريًا، وأنه لا يمكن أن يُشكّل أساسًا أو قاعدة لأى برهان دقيق على وجود الله،

(1) I, sent, 34, D.E.

(٢) وهذا المبدأ هو أن كل ما يتحرك إنما يتحرك بواسطة شىء آخر.

لاسيما أنه لا يمكن البرهنة على أن التراجع اللا متناهى فى سلسلة المحركات مستحيل، ويمكن أن تكون الحجة حجة ممكنة بمعنى أنه من المحتمل أكثر أن يكون هناك محرك أول لا يتحرك أكثر من ألا يكون هناك مثل هذا المحرك الأول الذى لا يتحرك لكنه ليس حجة معينة. ويتبع هذا النقد الخط الذى سبق أن اقترحه دانزسكوت. بل حتى إذا كان العمل الذى ورد فيه كتاب لأوكام فإن النقد سوف يبدو على وفاق مع أفكار أوكام. وفضلاً عن ذلك لا يمكن أن يكون هناك سؤال عن قبوله للطريق الواضح عند القديس توما كحجة يقينية على وجود الله بوصفه متميزاً عن وجود المحرك الأول بالمعنى العام. فربما كان المحرك الأول ملاكا أو موجوداً أقل من الله إذا كنا نعنى "بالله" وجوداً لا متناهياً فريداً عاليا على نحو مطلق(1).

كما تخلص أيضا من برهان الغائية. فليس فقط من المستحيل البرهنة على أن الكون منظم لغاية واحدة هى الله(2) لكن لا يمكن حتى البرهنة على أن الأشياء الفردية تعمل لغايات بطريقة ما لابد أن تبرر أى حجة مؤكدة على وجود الله. وفى حالة الأشياء التى تعمل بلا علم ولا إرادة كل ما هو مبرر فى قولنا إنها تعمل بالضرورة الطبيعية: فلا معنى للقول بأنها تعمل من أجل "غاية(3)". وبالطبع لو أن المرء افترض وجود الله سلفًا، فإنه يستطيع فى هذه الحالة أن يتحدث عن الأشياء الجامدة (غير الحية) بوصفها تعمل من أجل الغايات أعنى من أجل غايات يحددها الله الذى خلق طبائعها(4). لكن لو أن العبارة تأسست على افتراض سابق هو أن الله موجود فإنه لا يمكن استخدامها هى ذاتها للبرهنة على وجود الله. أما بالنسبة للعوامل الممنوحة مع الذكاء والإرادة، فإن السبب فى أفعالها الإرادية إنما يوجد فى إرادتها الخاصة، ولا

---

(1) CF. Quodilbet, 7, n-3.

(2) Ibid, 4,2.

(3) Sumnulaze.

(4) 2, sent, 3, NN.

يمكن أن نبيّن أن جميع الإرادات تتحرك عن طريق إله خير كامل[١]. والخلاصة من المستحيل أن نبرهن أن هناك فى داخل الكون نظامًا محايثًا غائيًا وجوده يجعل من الضرورى أن نؤكد وجود الله. وليس ثمة نظام متميز عن الطبائع المطلقة نفسها، والطريق الوحيد الذى يستطيع المرء فيه البرهنة على وجود الله لابد أن يكون هو العلّة الفاعلة لوجود الأشياء المتناهية، فهل من الممكن أن نفعل ذلك؟!

فى كتاب "المسائل" يقرر أوكام أنه ينبغى أن نتوقف عند العلة الفاعلة الأولى ولا نتقدم إلى اللا نهائية، لكنه يضيف فى الحال أن هذه العلة الفاعلة الأولى قد تكون جرمًا سماويًا، مادام أننا نعرف بالتجربة أنها علة الأشياء الأخرى[٢] . وهو يقول صراحة لا فقط أنه لا يمكن البرهنة بالعقل الطبيعى على أن الله هو العلّة الفاعلة المباشرة لجميع الأشياء"، بل أيضا أنه لا يمكن البرهنة على أن الله هو العلّة الفاعلة المتوسطة ويقدم مبررًا لاستحالة على أنه لا توجد أى أشياء سوى البرهنة على أنه الأشياء الفاسدة. فلا يمكن البرهنة – مثلاً – على أن هناك فى الإنسان روحية خالدة. وفى استطاعة الأجرام السماوية أن تسبب الأشياء الفاسدة دون أن يكون من الممكن البرهنة على أن الأجرام السماوية نفسها هى معلولة لله.

ومع ذلك، فإن أوكام يقدم، فى الشرح على كتاب "الأحكام" تأويله الخاص للبرهان من العلة الفاعلة. وهو يقول إنه من الأفضل أن نبرهن من المحادثة على المتحدث، بدلاً من أن نبرهن على المنتج من المنتِج. وسبب ذلك أنه من "الصعب أو من المستحيل البرهنة ضد الفلاسفة على أنه لا يمكن أن يكون هناك تقهقر لا متناه فى الأسباب من نفس النوع الذى لا يمكن له أن يوجد دون الآخر.."[٣] فأوكام على سبيل المثال لا يعتقد أنه يمكن البرهنة الدقيقة على أن الإنسان مدين بوجوده الكلى لوالديه، وهم

(1) Sent,1,4,E.

(2) Quodlibet,2,1.

(3) 1, sent, 2,10,o.

مدينون بوجودهم لوالديهم وهكذا إلى ما لا نهاية. ولو اعترض ذلك أنه حتى فى حالة سلسلة لا متناهية من هذا القبيل، فإن السلسلة اللا متناهية نفسها تعتمد فى إنتاجها على موجود من داخل السلسلة فإن أوكام يرد على ذلك بقوله "من الصعب البرهنة على أن السلسلة لن تكون ممكنة إذا لم يكن هناك وجود واحد دائم اعتمدت عليه السلسلة اللا متناهية كلها"(١). ومن ثم فهو يفضل أن يبرهن على ذلك أن شيئا ما يظهر إلى الوجود (شيئا حادثًا أو عارضًا)- أن يكون محفوظًا فى الوجود مادام. كان موجوداً ويمكن إذن أن يثار سؤال عما إذا كان المحافظ هو نفسه يعتمد على محافظته أم لا. لكنا فى هذه الحالة لا نستطيع أن نتقدم نحو اللامتناهى، لأن عدداً لا متناهيًا من المحافظين الفعليين مستحيل فيما يقول أوكام، وربما كان من الممكن أن نوافق على التقهقر اللا متناهى فى حالة الموجودات الموجودة واحدة بعد الأخرى، مادام أنه فى هذه الحالة لن يكون هناك لا متناهيا موجوداً بالفعل، لكن فى حالة المحافظين الفعليين فى العالم هنا والآن، فإن التقهقر اللا متناهى سوف يعنى اللامتناهى الفعلى. واللامتناهى الفعلى من هذا النوع مستحيل كما بينت حجج الفلاسفة وغيرهم، التى هى عقلانية بما فيه الكفاية.

لكن حتى رغم ذلك فإن الحجج العقلية يمكن تقديمها على الله باعتباره الحافظ الأول للعالم، أما وحدانية الله فلا يمكن البرهنة عليها(٢). ويمكن أن نبين أن هناك موجوداً حافظًا بعيداً فى هذا العالم، لكنا لا نستطيع أن نستبعد إمكان وجود عالم آخر أو عوالم أخرى، مع موجوداته النسبية الأولى. وللبرهنة على أن هناك علة فاعلة أولى أكثر كمالاً من نتائجها ليست هى نفسها البرهنة على وجود اسمى من كل وجود آخر ما لم تستطع أن تبرهن على أن أى وجود آخر هو نتيجة لعلة واحدة وحيدة(٣). ومعنى ذلك أن وحدانية الله لا تُعرف عن يقين إلا عن طريق الإيمان وحده.

---

(1) Ibid.

(2) Quodlibet,1,1

(3) 1, sent, 35, 3, C.

ومن ثم فالجواب عن السؤال عما إذا كان أوكام قد سلّم بأى برهان فلسفى على وجود الله فلابد للمرء أن يقيم تفرقة. إذا كان المرء يعنى بكلمة "الله" الوجود اللامتناهى الفريد الكامل السامى على نحو مطلق، فإن أوكام لا يعتقد أن وجود مثل ذلك الموجود يمكن البرهنة عليه فلسفياً. لكن بما أن هذا الفهم الثانى للفظ "الله" هو كل ما يُفهم منه عادة، فإن المرء يمكن كذلك أن يقول، دون ضجة كبيرة، إن أوكام لا يوافق على إمكان البرهنة على وجود الله. فنحن لا نعرفه إلا عن طريق الإيمان، على الأقل ما يتعلق الأمر بالمعرفة اليقينية. إن هذا الوجود السامى الفريد موجود بالمعنى الكامل. وسوف يبدو أنه ينتج من ذلك، كما يذهب المؤرخون، أن اللاهوت والفلسفة منفصلان مادام أنه لا يمكن البرهنة على وجود الله رغم قبولنا للوحى عن طريق الإيمان. لكن لا ينتج عن ذلك بالطبع أن أوكام نفسه اهتم بفصل اللاهوت عن الفلسفة. وإذا كان قد انتقد الأدلة التقليدية على وجود الله فإنه قد انتقدها من وجهة نظر رجل المنطق وليس لتحطيم المركب التقليدى. وفضلا عن ذلك فعلى الرغم من أنه يكون مغريا للفيلسوف الحديث أن يصور أوكام على أنه ينسب إلى قضايا اللاهوت مغزى عاطفيًا خالصًا بإحالة عدد ضخم من قضايا الميتافيزيقا التقليدية إلى اللاهوت الدجماطيقى، فإن ذلك سيكون تأويلا غير دقيق لموقفه. فعندما قال – مثلا – إن اللاهوت ليس علمًا، فإنه لم يقصد بذلك أن القضايا اللاهوتية ليست قضايا إخبارية أو أنه لا يوجد قياس لاهوتى يمكن أن يكون ضربا سليمًا من الاستدلال. إن ما يقصده هو أنه مادام أن مقدمات الحجج اللاهوتية إنما تُعرف عن طريق الإيمان، فإن النتائج لابد أن تقع أيضا فى الدائرة نفسها، ومادام أن المقدمات ليست حججًا واضحة بذاتها فهى ليست براهين علمية بالمعنى الدقيق "للبرهان العلمى". ومن ثم فإن أوكام لم ينكر أنه يمكن تقديم حجة مرجحة على وجود الله. وما أنكره هو أن وجود الله بوصفه وجوداً فريداً اسميا بطريقة مطلقة لا يمكن البرهنة "عليه فلسفيا".

(٤) وإذا كان وجود الله بوصفه موجوداً اسميا فإنه لا يمكن البرهنة عليه بدقة عن طريق العقل الطبيعى. إذ من الواضح أنه لا يمكن البرهنة على أن هناك موجوداً

قادرًا على كل شيء لا متناهيا خالقًا لكل شيء. لكن السؤال يمكن أن يثار هل إذا سلمنا بمفهوم الله بوصفه موجودًا اسميا على نحو مطلق، فيمكن بالتالى إذن البرهنة على أن الله هو القادر على كل شيء اللا متناهيا ورد أوكام على هذا السؤال هو أن الصفات مثل: قادر على كل شيء، لا متناهى، الأزلى، أو قادر على الخلق من العدم، لا يمكن البرهنة على أنها تنتمى إلى الماهية الإلهية، والسبب الذى يجعله يقول ذلك هو سبب فنى؛ إذ تتضمن البرهنة القبلية استخدام الحد الأوسط،، الذى ينتمى إليه المحمول فى القضية بطريقة سابقة لكن فى حالة وجود صفة مثل اللامتناهى، فإنه يمكن أن يكون هناك حد أوسط ينتمى إليه اللامتناهى. وكذلك يمكن ألا تكون هناك برهنة على أن الله هو اللا متناهى. ربما قيل إن المفاهيم مثل اللامتناهى أو القدرة على الخلق من العدم يمكن البرهنة على أنها تنتمى إلى الماهية الإلهية باستخدام تعريفاتها بوصفها حدودًا وسطى؛ فمثلاً فى استطاعة المرء أن يبرهن بهذه الطريقة. فأى شيء يمكن أن ينتج شيئًا من عدم فإنه يكون قادرًا على الخلق. لكن الله يستطيع أن يُحدث شيئًا من عدم ومن ثم فالله يستطيع أن يخلق. ويقول أوكام إن القياس من هذا القبيل ليس هو ما نقصده بالبرهنة لأن البرهنة بالمعنى الصحيح تزيد المعرفة، لكن القياس كالذى ذكرناه الآن توًا لا يزيد المعرفة، مادامت عبارة أن الله يُحدث أو يستطيع أن يُحدث شيئًا من العدم هى بالضبط نفس الشيء مثل عبارة أن الله يخلق أو يستطيع أن يخلق. والقياس لا فائدة منه ما لم يعرف المرء معنى مصطلح "يخلق" لكن إذا عرفنا معنى مصطلح "يخلق"، فإننا نعرف أن عبارة أن الله قادر على أن يُحدث شيئًا من عدم تعنى أن الله قادر أن يخلق. ومن ثم فإن النتيجة التى تمت البرهنة عليها صراحة هى مفترضة فعلًا. وهكذا تحتوى الحجة على مصادرة على المطلوب(١).

ومن ناحية أخرى هناك بعض الصفات التى يمكن البرهنة عليها وفى استطاعتنا أن نقول مثلا ما يأتى: كل وجود حسن أو خير، لكن الله هو الوجود، ومن ثم فالله هو

(1) Prol. Sent,2, D.D.

الخير؛ وفى قياس من هذا القبيل هناك حد أوسط، وهو مفهوم شائع بين الله والمخلوقات. لكن حد الخير لابد أن يفهم هنا على أنه حد "دال" فهو يدل على علاقة بالإرادة إذا ما أريد للحجة أن تكون برهانًا، لأنه ما لم يؤخذ حد "الخير" على أنه حد دال فسوف يكون ببساطة مرادفًا لحد "الوجود"؛ وفى هذه الحالة فإننا لا نتعلم شيئا على الإطلاق من الحجة. ولا يمكن البرهنة على أن صفة ما تنتمى إلى الموضوع ما لم تكن نتيجة البرهان مشكوكا فيها أعنى ما لم يطرح المرء- بطريقة ذات معنى - السؤال عما إذا كانت الصفة تحمل على الموضوع أم لا؛ لكن إذا أخذ حد "الخير" لا على أنه حد دال، بل على أنه مرادف "للوجود"- فإننا لن نعرف أن الله هو الوجود، ونطرح سؤالا ذا مغزى هل الله هو الخير. وليس مطلوبًا بالطبع أن الصفة التى تُحمل على الموضوع ينبغى أن تتميز حقًا عن الموضوع. ولقد رفض أوكام نظرية "دانز سكوت" عن التفرقة الصورية بين الصفات الإلهية، وأكَّد أنه ليس ثمة تفرقة، لكنا لا نملك حدسًا عن الماهية الإلهية. لكن على الرغم من أن الوقائع المتمثلة لها عن طريق تصوراتنا ومفاهيمنا عن الماهية الإلهية والصفات الإلهية وهى ليست متميزة، فإننا نستطيع أن نسير من مفهوم إلى آخر بشرط أن يكون هناك حد أوسط. أما فى حالة التصورات المشتركة بين الله والمخلوقات، فإن هناك حدًا أوسط.

لكن فى معرفتنا بطبيعة الله ما الذى يشكل على وجه الدقة حد معرفتنا.؟! إننا لا نتمتع بالمعرفة الحدسية بالله التى تجاوز مجال العقل البشرى لنبلغ ذلك بجهودنا الخاصة. ولا يمكن أن يكون هناك أية معرفة طبيعية "مجردة" بالله كما هو فى ذاته، مادام من المستحيل بالنسبة لنا أن نعرف الله بتلك الطريقة فإن الماهية الإلهية، هى الحد المباشر والوحيد لفعل المعرفة[1].

---

(1) 1, sent, 2,9, P.

وثانيا: أننا لا نستطيع فى حالتنا الطبيعية أن نتصور الله فى مفهوم بسيط مناسب له وحده؛ لأنه "لا شىء يمكن أن نعرفه من خلال قوانا الطبيعية فى تصور بسيط مناسب لذاته ما لم يُعرف الشىء فى ذاته. وإلا لاستطعنا أن نقول إن اللون يمكن أن يُعرف بالتصور المناسب للألوان بواسطة إنسان ولد أعمى[1]. لكن:-

ثالثا: يمكننا أن نتصور الله بواسطة مفاهيم دالة أو فى تصورات عامة لله والمخلوقات مثل: الوجود. وكما أن الله وجود بسيط دون أى تمييز داخلى ما عدا ذلك الذى بين الأقانيم الثلاثة المقدسة فإن التصورات الماهوية المناسبة يمكن تحويلها. وبالتالى فهى لا يمكن أن تكون تصورات متميزة.. وإذا كان لدينا تصورات متميزة عن الله، فإن ذلك يرجع إلى واقعة أن تصوراتنا ليست تصورات ماهوية مناسبة له؛ وهى تصورات لا يمكن تحويلها لله، وهى لا يمكن تحويلها، وذلك لأنها إما أن تكون تصورات دالة مثل تصور اللا تناهى الذى يدل على المتناهى مسلوباً، أو تصورات مشتركة بين الله والمخلوقات مثل تصور الحكمة. وهو ليس سوى تصور مناسب يناظر حقيقة واقعية Reality مفردة. والتصور الدال يدل على الحقيقة الواقعية بخلاف المحمول الذى يحمل عليه. وتصور عام يُحمل على الوقائع الأخرى، أكثر من الواحد الذى يُحمل عليه فى الواقع؛ وفضلاً عن ذلك فإن التصورات العامة التى نحملها على الله ترجع إلى الانعكاس على الوقائع الأخرى أكثر من الله والافتراض السابق عليها.

وهناك نتيجة مهمة تعقب ذلك، فإذا كنا نملك- على نحو ما نملك على الدوام- تصورات متمايزة عن الله، الوجود البسيط فإن معرفتنا التصورية عن الطبيعة الإلهية هى معرفة بالتصورات أكثر منها معرفة بالله على نحو ما هو عليه- وما نبلغه ليس هو الماهية الإلهية، وإنما هو تمثل ذهنى للماهية الإلهية. صحيح أنه يمكن تكوين تصور مركب يُحمل على الله وحده، غير أن هذا التصور هو تركيبة ذهنية، ولا يمكن أن يكون

(1) Ibid. R.

لدينا تصور بسيط يناسب الله الذى يمكن أن يعكس بطريقة تامة الماهية الإلهية، يقول:"لا الماهية الإلهية.. ولا أى شىء ذاتى بالنسبة لله، ولا أى شىء هو الله حقًا يمكن أن نعرفه دون أن يكون هناك شىء غير الله متضمن بصفته موضوعًا"(1). أننا لا نستطيع أن نعرف هذه الأمور فى ذاتها حتى وحدة الله، أو قدرته اللامتناهية أو الخيرية الإلهية أو الكمال، لكن ما نعرفه على نحو مباشر هو التصورات التى ليست هى الله وإن كنا نستخدمها فى القضايا التى تدل على الله"(2). إننا نعرف الطبيعة الإلهية، إذن من خلال وسط التصورات، وهذه التصورات ليست تصورات ماهوية مناسبة لا تستطيع أن تأخذ مكان الإدراك المباشر لماهية الله. إننا لا نبلغ الحقيقة الواقعية بل التمثل الاسمى؛ وذلك لا يعنى القول بأن اللاهوت ليس صوابا أو أن قضاياه لا معنى لها. لكنه يعنى القول بأن اللاهوت محصور فى دائرة التصورات والتمثلات الذهنية، وأن تحليله هو تحليل التصورات وليس الله نفسه. وتخيل - مثلا - كما فعل دانز سكوت أننا نتصور الصفات الإلهية فى تصورات متميزة، فإن هذه الصفات أو التصورات متميزة صوريا فى الله هو سوء فهم لطبيعة الاستدلال اللاهوتى.

إن التفسير السابق غير الكافى لما قاله "أوكام" فى موضوع معرفتنا بالطبيعة الإلهية ينتمى حقًا إلى تفسير لأفكاره اللاهوتية وليس لأفكاره الفلسفية، لأنه إذا كان وجود الله من حيث إنه الموجود الاسمى على نحو مطلق لا يمكن البرهنة عليه بقوة عن طريق الفيلسوف، فمن الواضح أن الفيلسوف لا يستطيع أن يعطينا أية معرفة يقينية عن طبيعة الله. ولا استدلال اللاهوتى، فيما يرى أوكام، يقدم لنا معرفة يقينية عن طبيعة الله. وبمقدار ما يسير تحليل التصورات ففى استطاعة غير المؤمن القيام بالتحليل نفسه الذى يقوم به عالم اللاهوت المؤمن. إن ما يقدم لنا معرفة مؤكدة عن حقيقة القضايا اللاهوتية ليس هو الاستدلال اللاهوتى بما هو كذلك، ولا براهينه بمقدار

---

(1) 1. sent. 3,2. F.

(2) Ibid. M.

ما يكون ممكنا "بالنسبة له، ولكن معرفة الله تعتمد على الإيمان. وفى استطاعة عالم اللاهوت أن يستدل بطريقة صحيحة من مقدمات معينة؛ لكن غير المؤمن يستطيع أن يفعل ذلك أيضًا. ومع ذلك فالأول يقبل المقدمات والنتائج على أساس الإيمان. وهو يعرف أن القضايا صحيحة أعنى أنها تناظر الواقع. لكنه يعرف ذلك عن طريق الإيمان. ومعرفته ليست "علما" بالمعنى الدقيق للكلمة لأنه لا توجد معرفة حدسية كامنة خلف أساس استدلاله. ولا يقصد أوكام أن يتشكك فى حقيقة المعتقدات اللاهوتية، ولقد شرع فى فحص طبيعة الاستدلال اللاهوتى والتصورات اللاهوتية، ولقد درس مشكلاته من وجهة نظر عالم المنطق، فمذهبه الاسمى اللاهوتى لم يكن فى ذهنه مرادفًا تمامًا لمذهب اللا أدرية أو المذهب الشكي؛ لكنه كان بالأحرى فى الغرض على كل حال، تحليل منطقى للاهوت الذى قبله.

لكن على الرغم من مناقشة أوكام لمعرفة طبيعة الله التى تنتمى على نحو مناسب أكثر إلى المجال اللاهوتى أكثر منها لمجال الفلسفة، فإن لها مكانها فى المناقشات الفلسفية لو كانت المسألة فقط أنه يدرس فيها موضوعات سبق أن نظر إليها فلاسفة العصر الوسيط تدخل فى نطاق اختصاصهم الميتافيزيقى. وبالمثل على الرغم من أن الفيلسوف بما هو كذلك يصعب عليه فى نظر أوكام أن يقدم أى شىء بيقين عن إننا نتحدث عن "الأفكار" الإلهية، فإن لهذا الموضوع سمة بارزة فى الميتافيزيقا التقليدية فى العصر الوسيط. ودراسة أوكام له وثيق الصلة جدًا بمبادئه الفلسفية العامة. ومن ثم فمن المستحسن أن نقول شيئا عنه هنا.

(٥) لا يمكن أن يكون هناك فى البداية أى تعدد فى العقل الإلهى، فالعقل الإلهى متحد مع الإرادة الإلهية، والماهية الإلهية فى هوية واحدة. الإرادة الإلهية "، و"العقل الإلهى"، و"الماهية الإلهية"، غير أن الواقع الحقيقى Reality هو وجود واحد بسيط. ومن ثم فالحديث عن الأفكار الإلهية؛ لا يمكن أن يؤخذ على أنه إشارة إلى الوقائع فى الله، التى تتميز بأى طريقة إما عن الماهية الإلهية أو عن شىء آخر؛ وإذا كانت هناك تفرقة على الإطلاق فلابد أن تكون هناك تفرقة حقيقية والتفرقة الحقيقية لا يمكن التسليم بها.

ومن جهة ثانية؛ فإنه ليس ضروريا تمامًا وأيضا من المضلل، أن نفترض أن الأفكار الإلهية هي نوع من العوامل الوسيطة في الخلق. وبغض النظر عن الواقعة التي تقول إنه إذا كانت الأفكار الإلهية لا تتميز عن العقل الإلهي، الذي هو ذاته متحد مع الماهية الإلهية فإنها لا يمكن أن تكون عوامل وسيطة في الخلق؛ فالله قادر على أن يخلق المخلوقات ويعرفها، دون تدخل من أية أفكار[١]. ويبين أوكام أن نظرية الأفكار - في رأيه - هي ببساطة جزء من نظرية التشبيه Antropomorphism(?) [*] فهي تتضمن خلطًا بين الواقعية والاسمية[٢]. ومن المؤكد أن أنصار النظرية سوف يوافقون على أنه ليس ثمة تفرقة حقيقية إما بين الماهية الإلهية والأفكار الإلهية أو بين الأفكار ذاتها. لكن هذه التفرقة هي تفرقة ذهنية، ومع ذلك فهم يتحدثون عنها كما لو أن تفرقة الأفكار في الله كانت سابقة عن إنتاج المخلوقات. ومع ذلك فهم يفترضون أفكار الكليات في الله التي هي في حقيقة الأمر لا تناظر أية حقيقة واقعية؛ وباختصار يطبق أوكام مبدأ الاقتصاد على نظرية الأفكار الإلهية بمقدار ما تتضمن هذه النظرية أن هناك أفكارًا في الله متمايزة عن المخلوقات نفسها سواء فسرت الأفكار على أنها حقيقية أو علاقات ذهنية. وليس من الضروري أن نفترض وجود مثل هذه الأفكار في الله لتفسير إنتاجه للمخلوقات أو معرفته بها.

ومن ثم ربما يقال إن أوكام يرفض نظرية الأفكار الإلهية، غير أن ذلك لا يعني أنه على استعداد لأن يعلن أن القديس أوغسطين قد أخطأ أو أنه ليس ثمة تأويل مقبول للنظرية. بل على العكس بمقدار ما يكون المقصود هو القبول اللفظي فلابد لنا أن نقول

---

(1) CF. 1, sent, 35,5,C.

(*) النظرية التي تتصور الألوهية في ذاتها وصفاتها على غرار الإنسان والفكرة في أساسها وثنية قديمة، كما كانت موجودة في الديانة المصرية القديمة (المترجم).

(٢) وبعبارة أخرى فإن أوكام ينظر إلى أنصار النظرية على أنهم أساءوا فهم اللغة وخلطوا بين الأسماء أو الكلمات والأشياء.

إنه قبل النظرية. غير أن المعنى الذى يعطيه للعبارات التى يقولها لابد أن يُفهم جيدًا، إذا كان يجب عدم الحكم عليه بأنه متهم بالوقوع فى تناقض ذاتى فاضح. فهو يؤكد على سبيل المثال أن هناك عددًا لا نهاية له من الأفكار المتميزة، ويبدو أن سماع هذا التأكيد فى بادئ الأمر يناقض بوضوح إدانته بأى نسبة للأفكار المتميزة إلى الله .

ولفظ "فكرة" فى المقام الأول هو لفظ دال، فهو يدل مباشرة على المخلوق نفسه، لكنه يدل بطريقة غير مباشرة على المعرفة الإلهية أو العارف، مادام أنه لا المعرفة ولا العارف هما فكرة أو نموذج[1]. وفى استطاعتنا أن نقول إذن إن المخلوق نفسه هو فكرة. إن "الأفكار ليست فى الله بطريقة ذاتية واقعية، لكنها موجودة فيه بطريقة موضوعية فقط أعنى كأشياء مؤكدة معروفة له، لأن الأفكار هى الأشياء نفسها التى يمكن أن ينتجها الله[2]". وبعبارة أخرى يكفى تمامًا أن نسلم بأن الله من ناحية والمخلوقات من ناحية أخرى: فالمخلوقات بوصفها معروفة بواسطة الله هى الأفكار وليس ثمة أفكار أخرى والمخلوقات بوصفها معروفة بواسطة الله منذ الأزل يمكن النظر إليها على أنها نموذج أو مثال للمخلوق على نحو ما هو موجود بالفعل "إن الأفكار هى نماذج يقينية معروفة، وبالإشارة إليها يستطيع العارف أن ينتج شيئًا فى الوجود الواقعى.. وهذا الوصف لا يتناسب مع الماهية الإلهية ذاتها ولا مع علاقة ذاتية، غير أن المخلوق نفسه... الماهية الإلهية ليست فكرة (ولا الفكرة سواء كانت علاقة واقعية أو ذهنية)... ولا علاقة واقعية ما دام ليس ثمة علاقة واقعية من جانب الله بالنسبة للمخلوق وليست علاقة ذهنية، وذلك لأنه لا توجد علاقة ذهنية لله بالمخلوق الذى يمكن أن نعطى له اسم "الفكرة" ولأن العلاقة الذهنية لا يمكن أن تكون نموذج المخلوق مثلما أن الموجود العاقل لا يمكن أن يكون نموذجًا للوجود الواقعى"[3] لكن إذا كانت المخلوقات نفسها أفكار،

(1) I, sent, 35,5, E.

(2) Ibid, G.

(3) Ibid, E.

فإنه ينتج من ذلك أن هناك أفكاراً متمايزة لجميع الأشياء القابلة للصنع كما أن الأشياء نفسها متمايزة الواحدة عن الأخرى[١]. وهكذا يكون هناك أفكار متمايزة لكل الأجزاء الجوهرية والمتكاملة للأشياء التى يمكن إنتاجها مثل المادة والصورة[٢].

ومن ناحية أخرى إذا كانت الأفكار هى المخلوقات نفسها، فإنه ينتج عن ذلك أن الأفكار أشياء فردية "مادامت الأشياء الفردية وحدها يمكن إنتاجها خارج (الذهن) وليس أشياء أخرى"[٣] فليس هناك على سبيل المثال أجناس من الأفكار الإلهية، لأن الأفكار الإلهية هى مخلوقات يمكن لله أن يصنعها ولا يمكن خلق الأجناس، باعتبارها موجودات واقعية. وينتج عن ذلك أيضا أنه لا توجد أفكار عن السلب، والانعدام، والشر والإثم وما شابه ذلك، مادام أنه لا توجد ولا يمكن أن توجد أشياء متمايزة[٤] لكن لما كان الله يستطيع أن ينتج مخلوقات لا نهاية لها فلابد لنا أن نقول إن هناك عدداً لا نهاية له من الأفكار[٥].

توضح مناقشة أوكام للأفكار الإلهية كلاً من نظرة العصور الوسطى العامة وعقليته هو الخاصة. ولقد كان الاحترام للقديس أوغسطين فى العصور الوسطى كبيراً جداً حتى إنه لم يكن فى إمكان عالم اللاهوت ببساطة أن يرفض إحدى نظرياته الرئيسية. ولذا، نجد لغة النظرية التى احتفظ بها أوكام واستخدمها. ولقد كان على استعداد للحديث عن الأفكار المتميزة وعن تلك الأفكار بصفتها نماذج أو أمثلة للخلق. ومن ناحية أخرى عندما استخدم مبدأ الاقتصاد، وقرر أن يتخلص من أى شيء يقف بين الخالق القادر على كل شيء والمخلوق، ليتحكم فى الإرادة الإلهية، فإنه شذب نظرية

---

(1) Ibid, G.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

جميع الأفلاطونيين ووحّد الأفكار مع المخلوقات نفسها فى هوية واحدة بوصفها منتجات ممكنة لله، وبوصفها معروفة عن طريق الله من الأزل على أنها يمكن إنتاجها أو إحداثها. ومن وجهة النظر الفلسفية واءم بين النظرية وفلسفته العامة بأن استبعد الأفكار الكلية. أما من وجهة النظر اللاهوتية فقد حافظ - كما أعتقد- على الموجود الإلهى القادر على كل شيء وحذف ما اعتبره إفساداً أتى من الميتافيزيقا اليونانية (ومع توحيده للأفكار مع المخلوقات أصبح أقدر على ملاحظة أن أفلاطون لم يجانبه الصواب فى أى من العملين: توحيده للأفكار مع الله أو وضعها فى ذهن الله). وبالطبع فإن ذلك لا يعنى القول إن استخدام أوكام للغة النظرية الأرسطية لم يكن جاداً أو مخلصاً. فقد سلّم بالنظرية من حيث إنها يمكن أن تؤخذ لتعنى ببساطة أن المخلوقات معروفة بواسطة الله بالنسبة؛ لسبب من الأسباب التقليدية الرئيسية، وهو أن الله يخلق بطريقة عقلية، وليس بطريقة لا عقلية[1]. لكن فى الوقت نفسه من الواضح أن النظرية قد تطهرت على أيدى أوكام من الأفلاطونية وتماماً حتى إنها رفضت فى صورتها الأصلية. وعلى حين أن أبيلارد رفض المذهب الواقعى المتطرف، فإنه حافظ على نظرية الأفكار الكلية فى الله- التى لم تنل أى احترام عند القديس أوغسطين. لكن أوكام حذف هذه الأفكار الكلية الإلهية. وهكذا فإن نسخته من الأفكار الكلية الإلهية تتسق مع مبدئه العام فى أنه لا يوجد سوى موجودات فردية مع محاولة دائمة للتخلص من أية عوامل أخرى يمكن التخلص منها. وربما قيل بالطبع، إن الحديث عن المخلوقات التى يمكن إحداثها بوصفها معروفة لله منذ الأزل (أشياء كانت أفكاراً منذ الأزل لكنها لم تكن بالفعل موجودة منذ الأزل)[2] تعنى الإقرار بماهية نظرية الأفكار، وذلك فى الواقع هو ما اعتقده أوكام وما يبرر- فى رأيه- الالتجاء إلى الاستعانة بالقديس أوغسطين. لكن ربما كان من المشكوك فيه ما إذا كانت نظرية أوكام بأسرها متسقة تماما. ومادام أنه لا يحصر قدرة الله الخلاقة

(1) CF. 1, Sent, 35, 5, E.

(2) Ibid, M.

بأية طريقة، فقد كان عليه أن يمد نطاق الأفكار إلى ما وراء الأشياء التى أنتجها الله بالفعل، لكن عمله هذا يعنى فى الواقع أن "الأفكار" لا يمكن أن تتحد مع المخلوقات التى أصبحت موجودة" أو الموجودة بالفعل والتى قد تكون موجودة. والإقرار بذلك يعنى الاقتراب جداً من النظرية التوماوية، ماعدا أنه لا توجد أفكار كلية مسموح بها. والنتيجة التى ينبغى استخلاصها هى أن أوكام لم يقم باستخدام غير جاد للغة النظرية التى كان قد رفضها بالفعل، لكن بالأحرى أنه قبل بجدية النظرية، رغم أنه فسرها بتلك الطريقة التى يجعلها تتناسب مع اقتناعاته التى تقول إن الأفراد وحدهم هم الموجودون، أو الذين يمكن أن يوجدوا وأن المفاهيم الكلية تنتمى إلى مستوى الفكر البشرى ولا ينبغى نسبتها إلى الله.

(٦) وعندما نصل إلى مناقشة المعرفة الإلهية فإن أوكام يكشف عن إحجام بارز يمكن فهمه لإصدار قرارات تتعلق بمستوى المعرفة التى تقع خارج تجربتنا تماما.

أما أن الله يعرف - إلى جانب ذاته - جميع الأشياء الأخرى فهو أمر لا يمكن البرهنة عليه فلسفيا؛ فأى برهان لابد أن يعتمد أساساً على العلّية الكلية لله. لكن بعيداً عن واقعة أنه لا يمكن البرهنة بواسطة مبدأ العلية أن العلية تعرف معلولها المباشر، فإنه لا يمكن البرهنة فلسفيًا على أن الله هو العلة المباشرة لجميع الأشياء[1]. ويمكن أن نقدم الحجج المحتملة، بحيث نقول إن الله يعرف بعض الأشياء بخلاف ذاته؛ لكن الحجج ليست حاسمة. ومن ناحية أخرى فلا يمكن البرهنة على أن الله لا يعرف شيئا آخر سوى ذاته، لأنه لا يمكن البرهنة على أن كل فعل من أفعال المعرفة يعتمد على موضوعه[2]. وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن البرهنة فلسفيا على أن الله عليم بكل شيء؛ أعنى أنه يعرف ليس نفسه فقط بل أيضا جميع الأشياء الأخرى كذلك، ونحن نعرف عن طريق الإيمان أنه موجود.

(1) 1, Sent, 35, a,D.

(2) Ibid.

لكن إذا كان الله يعرف جميع الأشياء فهل يعني ذلك أنه يعرف الأحداث العارضة التى ستحدث فى المستقبل بمعنى الأحداث التى تعتمد على الإرادات الحرة، بسبب واقعيتها؟! "أنا أقول إجابة عن هذا السؤال إنه لابد من القول بلا أدنى شك أن الله يعرف الأحداث العارضة التى ستحدث فى المستقبل بيقين وبوضوح، لكن من المستحيل بالنسبة لأى عقل فى حالتنا الراهنة أن يبين ما هذه الواقعة أو الطريقة التى يعرف بها الله جميع الأحداث العارضة فى المستقبل[1]. ويقول أوكام إن أرسطو لابد أن يقول إن الله ليس لديه أية معرفة مؤكدة عن أى من الأحداث العارضة فى المستقبل وذلك للسبب الآتى: ليس هناك عبارة تقول إن الحادث العارض فى المستقبل يعتمد على اختيار حر ويحدث، أولا يحدث صادقة. والقضية التى تقول إنه إما أن يحدث أولا يحدث قضية صادقة. لكن العبارة التى تقول إنه يحدث والعبارة التى تقول إنه لا يحدث ليستا صادقتين. وإذا لم تكن العبارة صادقة، فإننا لا نستطيع أن نعرفها. وعلى الرغم من هذا السبب فإننا لابد أن نقر بأن الله يعرف بوضوح جميع الأحداث العارضة فى المستقبل. غير أن الطريقة التى يعرفها بها الله ليس فى استطاعتى تفسيرها[2] غير أن أوكام يستطرد ليقول إن الله لا يعرف الأحداث العارضة فى المستقبل على أنها حاضرة بالنسبة له، أو عن طريق الأفكار بصفتها وسائط للمعرفة ولكن بواسطة الماهية الإلهية ذاتها، رغم أن ذلك لا يمكن البرهنة عليه فلسفيًا. وبالمثل نجد أوكام فى "رسالة فى التدبير الإلهى ومعرفة الله السابقة بالأحداث العارضة فى المستقبل"[3] يقول: "ولهذا فأنا أقول إنه من المستحيل التعبير بوضوح عن الطريقة التى يعرف الله بواسطتها الأحداث العارضة فى المستقبل. ومع ذلك فلابد لنا أن نقول إن الله (يعرفها) رغم أن ذلك بطريقة حادثة". وعندما نقول إن الله يعرف الوقائع الحادثة فى المستقبل "بطريقة

(1) Ibid, 38, 1, L.

(2)1, sent 38, 1,M.

(٣) لقد ذهب القديس توما إلى أن الأحداث العارضة التى ستحدث فى المستقبل تكون حاضرة أمام الله بفضل أزليته وأنه يعرفها على أنها حاضرة.

عارضة" فإن أوكام يعنى أن الله يعرفها على أنها أحداث عارضة وأن معرفته لا تجعلها ضرورية. ويستمر ليقول إن المعرفة الإلهية هى معرفة حدسية تبلغ من الكمال ومن الوضوح درجة تجعلها واضحة بذاتها لكل أحداث الماضى والمستقبل، حتى إنه يعرف أى جزء من التناقض سيكون صادقًا وأى جزء يكون كاذبًا[١].

وهكذا يؤكد "أوكام" أن الله لا يعرف فحسب على سبيل المثال، أننى سوف أختار غدا إما أن أخرج للنزهة أو أبقى فى المنزل أو أقرأ. وهو يعرف أى البدائل سيكون صادقًا وأيها سيكون كاذبا. وهذا التوكيد ليس أمرًا يمكن البرهنة عليه فلسفيا، وإنما هو مسألة لاهوتية. أما بالنسبة لنمط المعرفة الإلهية فإن أوكام لا يقدم أى اقتراح يجاوز قولنا إن الماهية الإلهية هى على سبيل المثال أن يعرف الله الوقائع العارضة التى ستحدث فى المستقبل؛ وهو لا يلجأ إلى القول بأن الله يعرف أى جانب صادق من القضية الشرطية المنفصلة يتعلق بالحدث العارض فى المستقبل لأنه يحدده على أنه صادق، وهو يعرف بطريقة واعية أنه لا يستطيع-أن يفسر كيف يعرف الله الأحداث العارضة المقبلة. ومع ذلك فعلينا أن نلاحظ أن أوكام قد اقتنع بأن جزءًا واحدًا من القضية الشرطية المنفصلة المتعلق بهذا الحدث صادق، والله يعرفه على أنه صادق؛ وهذه هى الواقعة المهمة من وجهة النظر الفلسفية الخالصة؛ وعلاقة معرفة الله بالأحداث الحرة التى ستحدث فى المستقبل بموضوع "التدبير الإلهى.. Predestination"[٢]. لا تعنينا هنا. إنها واقعة مهمة لأنها تبيّن أن أوكام لم يقر بأى استثناء لمبدأ الوسط المرفوع. وبعض فلاسفة القرن الرابع عشر لم يقروا بهذا الاستثناء ولذلك فالقضايا، عند بطرس أوريول كما رأينا، التى لا تؤكد أو تنكر أن حادثًا عارضًا سوف يحدث فى المستقبل أما أن تكون صادقة أو كاذبة. ولم ينكر

(1) Ibid.

(٢) المنطق "ذو الثلاث قيم" هو أن يُحكم على العبارة بأنها صادقة أو كاذبة - أو لا معنى لها - وهو ما تقول به الوضعية المنطقية ومن هنا كانت المفارقة التاريخية (المترجم).

"بطرس أوريول" أن الله يعرف الأحداث العارضة فى المستقبل. لكنه سلّم بأن معرفة الله لا تنظر إلى الأمام - إن صح التعبير - أى إلى المستقبل، لا تصدر عبارة موجبة أو سالبة تتعلق بفعل حر معين فى المستقبل سواء أكانت صادقة أو كاذبة. وفى استطاعة المرء أن يقول إذن إنه يقر بالمنطق "ذى الثلاث قيم" رغم أنه يمكن بالطبع أن يكون ذلك مفارقة تاريخية، أن نتصوره وهو يقول بمثل هذا المنطق، وليس الأمر على هذا النحو مع "وليم أوكام" الذى لم يكن يقر بأية قضايا سواء صادقة أو كاذبة، فهو يرفض حجج أرسطو المخصصة لبيان أن هناك مثل هذه القضايا رغم أن هناك فقرة أو فقرتين تبدوان للوهلة الأولى أنهما تدعمان وجهة نظر أرسطو. وفضلا عن ذلك فإن أوكام فى كتابه "الخلاصة فى المنطق"(١) يقرر بوضوح - فى معارضة أرسطو، أن القضايا عن الأحداث العارضة فى المستقبل صادقة أو كاذبة، ومن ناحية أخرى فى كتابه "مسائل موجزة"(٢) يؤكد أن الله يمكن أن يكشف عن قضايا موجبة تخص الأحداث العارضة فى المستقبل لأن مثل هذه القضايا صادقة. والله يحدث مثل هذه التجليات من هذا القبيل للأنبياء، على الرغم "من أننى لا أعرف" كيف يتم ذلك، لأنها لم تنكشف لى" وليس فى استطاعة المرء، إذن أن يقول إن أوكام يسمح باستثناءات لمبدأ الوسط المرفوع ولما كان لا يقر بالاستثناء فإنه لم يقر بمشكلات التوفيق بين القبول والتسامح والعلم الإلهى الشامل.

٧ - وإذا كانت مصطلحات "الإرادة"، "والعقل"، و "الماهية". تُفهم بالمعنى المطلق فإنها تكون مترادفات. "إذا ما استخدم اسمًا ما ليعنى بدقة الماهية الإلهية ولا شىء غيرها دون دلالة لأى شىء آخر، أيا كان، وبالمثل إذا ما استخدم اسم ما ليعنى الإرادة الإلهية بنفس الطريقة- فإن هذه الأسماء لابد أن تكون ببساطة مترادفة، وما يحمل

---

(1) 2, 32.

(2) 4,4.

على اسم فإنه يُحمل على اسم آخر"[١]. وبالتالى إذا أخذت المصطلحات: "الماهية" و "الإرادة" على نحو مطلق فليس ثمة مبرر آخر للقول بأن الإرادة الإلهية هى علّة جميع الأشياء سوى القول بأن الماهية الإلهية هى علّة جميع الأشياء: فالمعنى واحد. ومع ذلك فسواء كنا نتحدث عن "الماهية الإلهية" أو "الإرادة الإلهية" فإن الله هو العلة المباشرة لجميع الأشياء، رغم أن ذلك لا يمكن البرهنة عليه فلسفيًا[٢]. الإرادة الإلهية (أو الماهية الإلهية) هى العلّة المباشرة لجميع الأشياء بمعنى أنه بغير العلية الإلهية لن ينتج معلول حتى على الرغم من وجود جميع الشروط الأخرى والاستعدادات أو الميول. وفضلاً عن ذلك فإن القدرة الإلهية ليست محدودة، بمعنى أنها قادرة أن تفعل ما تشاء، لكنك عندما تقول إن الله لا يستطيع أن يفعل ما هو مستحيل ذاتيا- فإن ذلك لا يحد من القدرة الإلهية، لأنه لا يجعل أى معنى للحديث عن فعل أو عمل ما هو مستحيل ذاتيا. ومع ذلك ففى استطاعة الله إحداث كل نتيجة ممكنة حتى بغير علّة ثانوية؛ فهو يستطيع على سبيل المثال إحداث فعل الكراهية له هو نفسه فى الطبيعة البشرية، ولو أنه فعل ذلك ونفذناه نحن ما كنا آثمين[٣]. إن الله يستطيع أن ينتج أى معلول ممكن حتى دون حدوث العلة الثانوية التى لا يمكن للفيلسوف أن يبرهن عليها، لكن رغم ذلك لابد من الإيمان بها.

وبالتالى ولا يمكن البرهنة فلسفيا على القدرة على كل شىء. لكن حالما نفترض أنها مادة من مواد الإيمان فإن العالم يظهر فى ضوء خاص، فجميع العلاقات العلّية التجريبية أعنى جميع السلسلة المنتظمة تُرى على أنها حادثة ليس فقط بمعنى العلاقات العلّية مواد للتحقق التجريبى وليس من أجل أى استنباط قَبلى، بل أيضا بمعنى أن فاعلاً خارجيًا يسمى الله، قادر باستمرار على إحداث (ب) دون أن يستخدم (أ)

---

(1) sent, 45,1, C.

(2) Ibid, G.

(3) 1, sent, 42, 1, G.

باعتبارهاعلة ثانوية مساعدة. وبالطبع فإنه يُنظر فى جميع مذاهب الفكر فى العصر الوسيط إلى الاطراد والانتظام فى العمليات الطبيعية إليها على أنها حادثة بمقدار ما يكون التدخل الإعجازى لله ممكنًا ويسلّم به المفكرون المسيحيون. لكن ميتافيزيقا الماهيات قد أضفت على الطبيعة استقرارًا نسبيًا حُرم منه وليم أوكام. فالعلاقات والارتباطات فى الطبيعة عنده ترد حقيقة إلى المعية أو التتابع فى الوجود لأنوا ع من "المطلق". وفى ضوء الوجود الإلهى الشامل، المبنى على الإيمان، فإن حدوث العلاقات والنظام فى الطبيعة تُرى على أنها تعبير عن الإرادة الكلية لله القادرة على كل شىء. ووجهة نظر أوكام عن الطبيعة إذا ما، أخذت بعيداً عن خلفية اللاهوت ربما نظر إليها – بمعقولية – على أنها مرحلة فى طريق النظرة العلمية للطبيعة من خلال استبعاد النظرة الميتافيزيقية؛ غير أن الخلفية اللاهوتية ليست عند أوكام نفسه زيادة غير طبيعة، بل على العكس فكرة القدرة الإلهية على كل شىء، والحرية منتشرة صراحة أو ضمنًا، فى مذهبه، كله، وفى الفصل القادم سوف نرى كيف كانت اقتناعاته بهذا الموضوع مؤثرة فى نظريته الأخلاقية.

"الفصل السابع"

"أوكام(٥)"

القول بأن النفس اللا مادية غير القابلة للفساد صورة للبدن لا يمكن البرهنة عليها فلسفيا- الكثرة الحقيقية للصور المتمايزة فى الإنسان- النفس العاقلة لا تملك ملكات متمايزة حقًّا - الشخص الإنسانى- الحرية- النظرية الأخلاقية عند أوكام.

١ - مثلما أن أوكام انتقد الأدلة التقليدية على وجود الله، فإنه كذلك انتقد عدداً من الأدلة التى قدمها السابقون عليه فى السيكولوجيا. إننا نخبر أفعال الفهم والإرادة، لكن ليس ثمة مبرر يجبرنى على نسبة هذه الأفعال إلى صورة البدن أى النفس، وبمقدار ما تأخذنا التجربة، فإننا يمكن أن ننتهى بعقلانية إلى أنها أفعال صورة جسدية ممتدة[1]. "الفهم بواسطة النفس العاقلة هو الصورة اللا مادية غير القابلة للفناء التى توجد كلها فى الكل كما توجد كلها فى كل جزء (من أجزاء البدن) ولا يمكن أن يكون معروفًا بوضوح سواء عن طريق الأدلة أو عن طريق التجارب أنه يوجد فينا مثل هذه الصورة أو أن هذا النشاط للفهم ينتمى إلى جوهر من هذا القبيل فينا، أو أن نفسًا من هذا النوع هى صورة البدن. وأنا لا أهتم بما اعتقده أرسطو فى هذا الموضوع؛ إذ يبدو أنه يتحدث باستمرار بطريقة ملتبسة الدلالة لكننا نقر بهذه الأمور

(1) Quodlibet.1.12.

الثلاثة فقط عن طريق الإيمان"[١]. ونحن لا نخبر- عند أوكام إذن- حضور صورة في ذواتنا لا مادية وغير قابلة للفساد. كلا ولا يمكن البرهنة على أن أفعال الفهم التي نمر بها هي أفعال مثل هذه الصورة. وحتى إذا كان في استطاعتنا أن نبرهن على أن أفعال الفهم التي نخبرها هي أفعال جوهر لا مادي، فإنه لا ينتج عن ذلك أن هذا الجوهر هو صورة البدن- وإذا لم يكن من الممكن أن نبين بالاستدلال الفلسفي أو بالتجربة أننا نملك أنفساً لا مادية وغير قابلة للفناء، فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نبين أن هذه الأنفس قد خلقها الله على نحو مباشر[٢]. وبالطبع لم يقل أوكام إننا ليس لدينا أنفسا خالدة: فما يقوله هو أننا لا نستطيع أن نبرهن على أن لدينا مثل هذه الأنفس، والقول بأننا نملكها حقيقة تنكشف لنا ونعرفها عن طريق الإيمان.

٢ - لكن على الرغم من أن أوكام قَبِلَ عن طريق الإيمان وجود صورة للإنسان لا مادية وغير قابلة للفناء فهو لم يكن على استعداد للقول بأن هذه الصورة تلهم المادة على نحو مباشر؛ فوظيفة المادة هي مساعدة الصورة، ومن الواضح أن مادة الجسم البشري لها صورة؛ لكن قابلية فناء الجسم البشري تبين أنها صورة غير قابلة للفساد تلهم المادة على نحو مباشر: "أنا أقول إنه لابد للمرء أن يفترض في الإنسان صورة أخرى بالإضافة إلى النفس العاقلة، أعني الصورة الحاسة التي يستطيع الفاعل الطبيعي بواسطتها أن يعمل بواسطة الفناء والحدوث"[٣]. وهذه الصورة الحاسة أو النفس، صورة متميزة عن النفس العاقلة في الإنسان، وما لم يرد الله شيئًا آخر فإنها تفنى مع البدن[٤]. لا توجد سوى صورة حاسة واحدة في الحيوان أو في الإنسان لكنها تمتد بتلك الطريقة التي تجعل جزءاً من النفس الحاسة يكمل جزءًا آخر من المادة"[٥].

---

(1) Ibid, 1,10.

(2) Ibid, 2,I.

(3) 2, sent, 22, H.

(4) Quodlibet.2,10.

(5) Sent, 26, E.

وهكذا فإن جزء النفس الحاسة الذى يكمل عضو السمع هو قوة السمع(١). وبهذا المعنى، إذن، فنحن نستطيع أن نتحدث عن القوى الحاسة التى تتميز فى الحقيقة الواحدة عن الأخرى، ذلك لأن الاستعدادات العارضة التى لها طابع الضرورة المطلوبة لفعل الرؤية، تتميز حقًا عن الاستعدادات التى لها طابع الضرورة لفعل السمع"(٢). وهذا واضح من واقعة أن المرء يمكن أن يفقد قدرة الإبصار، على سبيل المثال دون أن يفقد القدرة على السمع؛ لكن إذا كنا نعنى "بالقدرات" صورًا هى المبادئ المستخلصة من أفعال الإحساس المختلفة، ولن تكون هناك حاجة لافتراض قوى متميزة حقًّا تناظر الأعضاء المختلفة من الإحساس: يمكن تطبيق مبدأ الاقتصاد. المبدأ المستخلص الوحيد هو صور الحساسية أو النفس ذاتها التى تمتد خلال البدن وتعمل من خلال أعضاء الحس المختلفة.

فى أحد المواضع يقول "أوكام" الآتي: "طبقا للفكرة التى أعتبرها صادقة هناك فى الإنسان صور جوهرية عدة؛ على الأقل صورة الجسد والنفس العاقلة"(٣). ويقول فى موضع آخر على الرغم من أنه يصعب إثبات أن هناك عدة صور جوهرية- أو لا يوجد - عدة صور جوهرية فى الإنسان، "فإنه قد تمت البرهنة على أنه يوجد عدة صور بالطريقة الآتية على الأقل بالنسبة للنفس العاقلة، والنفس الحاسة المتمايزتين فى الإنسان(٤). وملاحظته حول مشكلة البرهنة شرحها فى كتابه "المسائل"(٥). حيث يقول إنه من الصعب البرهنة أن الأنفس الحساسة والعاقلة متمايزتان فى الإنسان، لأنه لا

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, D.

(3) Ibid, 9, C.C.

(4) 4, sent, 7, F.

(5) 2,10.

يمكن البرهنة على ذلك من القضايا الواضحة بذاتها. لكن ذلك لا يمنع استمراره فى تقديم الحجج التى تقوم على التجربة، وذلك مثل الحجة التى تقول إننا يمكن أن نرغب فى شىء بشهوة الحساسية، على حين أننا فى الوقت نفسه نحيد عنها بالإرادة العاقلة. أما بالنسبة للواقعة التى تقول إنه يبدو أنه يصر فى موضع ما على النفس العاقلة وصورة الجسد، بينما يبدو أنه يصر فى موضع آخر على وجود الأنفس العاقلة والحاسة فى الإنسان، فإنه يبدو أنه يمكن تفسير التناقض الظاهرى عن طريق السياقين. وعلى أية حال فمن الواضح أنه يحافظ على ثلاث صور متمايزة فى الإنسان، فهو لا يذهب فقط إلى أن النفس العاقلة والنفس الحاسة متمايزتان فى الإنسان[1] بل أيضا إن النفس الحاسة وصورة الجسدية هما حقًا متمايزتان فى كل من البشر والدواب[2]، وفى تدعيم وجود صورة جسد فى الإنسان فإن أوكام يواصل بالطبع التراث الفرنسيسكانى، فقد قدم الحجة اللاهوتية التقليدية؛ وهى أنه لابد من افتراض الصورة الجسدية، وذلك لتفسير الهوية العددية لجسد المسيح الميت مع بدنه الحى رغم أنه قدم حججًا أخرى كذلك.

عندما نقول إن فى الإنسان صورة الجسدية، وعندما نؤكد أن النفس العاقلة لا تلهم المادة الأولى على نحو مباشر فإن أوكام يواصل بالتالى موقفا تقليديا رفض لصالحه موقف القديس توما الأكوينى. وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أنه يأخذ بنظرية كثرة الصور الجوهرية، فإنه لا ينكر أن الإنسان إذا ما أخذ فى شموله فهو وحدة. هناك وجود واحد شامل للإنسان، لكن هناك ألوانًا من الوجود الجزئى المتعدد[3]. كما أنه لا ينكر أن النفس العاقلة هى صورة البدن، رغم أنه لم يعتقد أن ذلك يمكن البرهنة

(1) Quodibet, 2, 10,2 sent. 22H.

(2) Quodibet, a,11.

(3) Ibid,2,10.

عليه فلسفياً. ومن ثم فيصعب القول بأن أوكام يناقض تعاليم مجمع فينا (عام ١٣١١) مادام أن المجمع لم يؤكد أن النفس العاقلة أو العقلانية تلهم المادة الأولى على نحو مباشر. لقد اعتنقت غالبية أعضاء المجمع نفسها نظرية الصورة الجسمية، وعندما أعلنوا أن النفس العاقلة تلهم الجسم على نحو مباشر، فإنهم تركوا السؤال مطروحًا تمامًا عما إذا كان الجسم (أم لا) الذى ألهمته النفس العاقلة يتكون جسداً بصورته الخاصة بالجسدية أو دونها. ومن ناحية أخرى فإن المجمع كان يقصد بوضوح الدفاع عن وحدة الموجود البشرى فى مقابل مضامين النظريات السيكولوجية[١] عند أوليفن Olivi[*]، ومن المشكوك فيه، على أقل تقدير ما إذا كانت تعاليم "أوكام" تفى بهذا المطلب، ولابد لنا أن نتذكر أن هناك عند "أوكام" تفرقة حقيقية تعنى تفرقة بين أشياء يمكن الفصل بينها على الأقل بواسطة القدرة الإلهية. لقد رفض نظرية سكوت عن التمييزات الصورية الموضوعية، أعنى التمييزات الموضوعية بين "الصوريات" المختلفة لشىء والشىء نفسه والتى لا يمكن أن تنفصل بعضها عن بعض؛ وعندما يناقش مشكلة ما إذا كانت النفس الحاسة والنفس العاقلة هما حقًا متمايزتان فى الإنسان، فإنه يلاحظ أن النفس الحاسة فى المسيح رغم أنها متحدة باستمرار مع الألوهية تظل حيث شاء الله عبر الزمان بين موت المسيح وقيامته. "لكن هل تبقى مع الجسد أو مع النفس العاقلة فإن هذه مسألة لا يعلمها إلا الله وحده. ومع ذلك فإن كلا منهما يمكن أن يقال بطريقة جيدة"[٢] فإذا كانت الصورة الحاسة - رغم ذلك - يمكن فصلها حقا عن الصورة العقلية للإنسان وعن بدنه، فإنه من الصعب أن نرى كيف يمكن المحافظة

---

(١) يشير المؤلف إلى المجلد الثانى ص٤٤١ من هذا الكتاب وانظر ترجمتنا العربية القسم الثانى ص٢٠٤ (المترجم).

(*) بطرس أوليفى (١٢٤٨-١٢٩٨) مدرس فرنسيسكانى درس فى باريس، وقضى شطراً من شبابه فى التدريس فى أديرة الفرنسيسكان فى جنوب فرنسا. كتب "مسائل حول الكتاب الثانى من الأحكام" و"مسائل منطقية" .. وغيرها. (المترجم).

(2) Quodlibet,2,10.

على وحدة الإنسان. صحيح، بالطبع، أن كل المفكرين المسيحيين فى العصر الوسيط قد أقروا بإمكان انفصال النفس العاقلة عن البدن: ومن الواضح أنه لم يكن فى استطاعتهم أن يفعلوا شيئا آخر. لكن ربما قيل إن تأكيد انفصال النفس الحاسة عن النفس العاقلة لا يفسد وحدة الإنسان أكثر مما يفسدها تأكيد أن النفس العاقلة فى الإنسان يمكن انفصالها عن بدنه. ومع ذلك فمن حق المرء أن يقول، على الأقل، إن نظرية أوكام عن التمييز الحقيقى بين النفس الحاسة والنفس العاقلة فى الإنسان يزيد من صعوبة صيانة وحدة الإنسان أكثر من نظرية دانز سكوت عن التفرقة الصورية. ولقد تخلص أوكام بالطبع من التفرقة الصورية عند سكوت عن طريق مبدأ الاقتصاد، ودعم نظريته فى التفرقة الواقعية بين النفس الحاسة والنفس العاقلة بالالتجاء إلى التجربة. والواقع أنه لأسباب مشابهة أن أكد سكوت التفرقة الصورية، لكن يبدو أنه أدرك - بصورة أفضل من "أوكام" - الوحدة الأساسية لحياة الإنسان الحاسة والعاقلة. فقد ظهر فى بعض الجوانب على أنه تأثر بأرسطو أقل مما تأثر أوكام، الذى رأى إمكان وجود النفس العاقلة المتحدة مع البدن باعتبارها محركا أكثر من كونها صورة، على الرغم من أنه قَبِلَ كما رأينا عن طريق الإيمان النظرية التى تقول إن النفس العاقلة هى صورة للبدن.

٣ - وعلى الرغم من أن أوكام أكَّد وجود كثرة من الصور فى الإنسان، تتميز الواحدة عن الأخرى، فإنه لم يقر بالتفرقة الحقيقية بين ملكات صورة معينة. ولقد سبق أن رأينا بالفعل أنه رفض الإقرار بأن النفس الحاسة أو الصورة تمتلك قوى أو قدرات تتميز بالفعل عن النفس الحاسة ذاتها، كما تتميز الواحدة منها عن الأخرى ما لم يكن المرء يقصد "بالقوى" استعدادات عارضة فى أعضاء الحس المختلفة. ولقد رفض كذلك الإقرار بأن النفس العاقلة أو الصورة تمتلك قدرات تتمايز حقًّا عن النفس العاقلة ذاتها والواحدة عن الأخرى - فالنفس العاقلة روحانية وغير ممتدة، ولا يمكن أن يكون لها أجزاء أو ملكات متمايزة أنطولوجيا. وما يسمى بالفهم هو ببساطة فهم النفس العاقلة، وما نسميه بالإرادة هو ببساطة النفس وهى تريد؛ فالنفس العاقلة تُحدث أفعالًا. والقوة

العاقلة أو الملكة "لا تعنى فقط ماهية النفس وإنما هى تدل على فعل الفهم، وقل مثل ذلك فى حالة الإرادة"[1]. ومن ثم فالفهم والإرادة – بمعنى ما – متمايزان حقًا أعنى أننا إذا ما أخذناهما باعتبارهما مصطلحين دالين. لأن فعل الفهم هو فعل متميز حقًا عن فعل الإرادة. لكن لو أننا أشرنا إلى ذلك الذى يحدث الأفعال لوجدنا أن الفهم والإرادة ليسا متمايزين حقًا. ويمكن تطبيق مبدأ الاقتصاد فى حذف الملكات المتمايزة أو المبادى[2] فهناك نفس عاقلة واحدة تستطيع أن تستخلص أفعالاً مختلفة، أما بالنسبة لوجود العقل الفعال المتميز عن العقل المنفعل فليس ثمة عقل يلزمنا بقبول ذلك. إن تكوين المفاهيم الكلية، على سبيل المثال، يمكن تفسيره دون افتراض أى نشاط للفهم[3]. ومع ذلك فإن أوكام على استعداد لقبول العقل الفعال على أساس سلطة "القديسين والفلاسفة"[4] وعلى الرغم من واقعة أن الحجج على وجوده يمكن الرد عليها، وأنه على أية حال ليس من الممكن تقديم أكثر من حجج محتملة.

٤ – فى التأكيد على وجود كثرة من الصور الجوهرية فى الإنسان وفى إنكار، فى الوقت نفسه، أن الفهم والإرادة هما حقًا ملكتان متميزتان فإن أوكام يظل مخلصا لسمتين فى التراث الفرنسيسكانى. لكن نظرية كثرة الصور فى الإنسان تعنى تقليديًا قبولاً لصورة الجسم بالإضافة إلى النفس الإنسانية الواحدة، وليس تحطيمًا للنفس إلى عدة صور متميزة بالمعنى الذى يستخدم فيه "أوكام" مصطلح التمييز، لأن التمييز الموضوعى الصورى عند "سكوت" يصعب اتفاقه مع تأكيد وحدة الموجود البشرى. ومع ذلك ففى مناقشة أوكام للشخصية الإنسانية نراه يصر على هذه الوحدة. والشخص هو "استبدال عاقل" وذلك تعريف يصلح فى أن معًا للشخص المخلوق وغير المخلوق[5].

---

(1) 2, sent, 24, L.

(2) Ibid, K.

(3) Ibid, 25,O.

(4) Ibid, A.A.

(5) Sent, 25, J.

والاستبدال "وجود كامل يتعذر نقله عن طريق الهوية، ويعجز عن التواجد فى أى شيء وليس مدعوماً بأى شيء.."(١) وكلمات "موجود كامل" تستبعد من فئة "الاستبدال" جميع الأجزاء، سواء أكانت جوهرية أو تكاملية، فى حين أن كلمات "يتعذر نقله بواسطة الهوية" تستبعد الماهية الإلهية التى رغم أنها وجود كامل تنقل بطريقة الهوية إلى الأشخاص الإلهية (الأقانيم). وعبارة تعجز عن التواجد فى أى شيء تستبعد الأعراض فى حين أنها لا تُدعم (ويقصد أوكام "مشغول أو "مفترض") بأى شيء يستبعد الطبيعة البشرية للمسيح، التى تفترض عن طريق الأقنوم الثانى وهى بالتالى ليست شخصاً. وفى شرح على كتاب "الأحكام" يعرّف أوكام "الشخص" (الأقنوم) بأنه طبيعة عقلية كاملة لا هو مدعوم بأى شيء آخر ولا هو قابل (باعتباره جزءاً) لتشكيل شيء آخر يكون وجوداً"(٢). وفى حالة الأشخاص الإلهية الثلاثة (الأقانيم الثلاثة) فإن كل شخص يتألف من الماهية الإلهية وعلاقة(٣).

ومن ثم فالشخص البشرى هو الوجود الشامل للإنسان وليس الصورة العاقلة أو النفس العاقلة وحدها. فبفضل الصورة العاقلة يكون الموجود البشرى شخصاً عاقلاً متميزاً عن أى نوع آخر من الأشخاص، لكنه الإنسان ككل وليست الصورة العاقلة وحدها التى تشكل الشخص البشرى. ومن ثم فإن أوكام يؤكد مع القديس توما أن النفس البشرية فى حالة انفصالها عن البدن بعد الموت لا تكون شخصا(٤).

٥ – إحدى الخصائص الأساسية للمخلوق العاقل هى الحرية(٥). فالحرية هى القوة التى أستطيع بواسطتها أن أنتج – بحيادية وبطريقة عفوية – نتيجة على نحو

---

(1) Quodlibet, 4,11.

(2) 3 , Sent I,1 CF.1 sent, 23,1, C.

(3)1. Sent, 25, I, J.

(4) Ibid, 23, I, C.

(5) Ibid.

حتى إننى أستطيع أن أحدث، أو لا أحدث تلك النتيجة دون أن يحدث أى فرق فى تلك القوة[١] وكون الإنسان يمتلك هذه القوة فهو أمر لا يمكن البرهنة عليه عن طريق الاستدلال القبلى. لكن يمكن رغم ذلك أن يعرف بوضوح عن طريق التجربة، أعنى من خلال واقعة أن تجارب كل إنسان أيا ما كانت هى أوامر يمليها عقله على إرادته تريدها أولا تريدها". وفضلاً عن ذلك فإن واقعة أننا نلوم أو نثنى على الناس، أعنى أننا نلقى عليهم مسئولية أفعالهم، أو بعض أفعالهم، تبين أننا نقبل الحرية باعتبارها حقيقة واقعية، "ليس هناك فعل يستحق اللوم ما لم يكن فى قدرتنا فعله، فلا أحد يلوم شخصا ولد أعمى- لأنه أعمى، لكنه لو كان أعمى فى فعله فإنه عندئذ يستحق اللوم" [٢].

والإرادة عند أوكام حرة فى أن تريد السعادة أو لا تريدها، التى هى الغاية النهائية، فهى لا تريدها بالضرورة. وذلك واضح بالنسبة للغاية النهائية منظوراً إليها فى العينى أى الله: "ليس ثمة موضوع سوى الله يمكن أن يشبع الإرادة، لأنه لا يوجد فعل موجه إلى شيء آخر غير الله يستبعد كل قلق وحزن. لأنه أيا ما كان ما يملكه الموضوع المخلوق ففى استطاعة الإرادة أن ترغب فى شيء آخر يتضمن القلق والحزن"[٣] لكن الاستمتاع بالماهية الإلهية هى ممكنة لنا ولا يمكن البرهنة عليه فلسفيا، فهو موضوع للإيمان[٤]، وبالتالى إذا كنا لا نعرف أن الاستمتاع بالله ممكن فليس فى استطاعتنا أن نريده وحتى إذا ما عرفنا عن طريق الإيمان أنه ممكن، فإننا نظل نريده أو لا نريده، على نحو ما هو واضح من التجربة. وما هو أكثر من ذلك، أننا لا نريد بالضرورة حتى السعادة الكاملة بوجه عام. لأن الفهم قد يؤمن أن السعادة الكاملة ليست ممكنة للإنسان وأن الشرط الوحيد الممكن بالنسبة لنا هو الوضع الذى

(1) 3. Sent. 10.H.

(2) I. sent. I, 4,s.

(3) Ibid. E.

(4) Ibid. 1, 6, P.

نستطيع أن نجد فيه أنفسنا بالفعل. لكن إذا كان الفهم يمكن أن يؤمن بأن السعادة الكاملة مستحيلة. فإنه يمكن أن يملى على الإرادة بألا تريد شيئا مستحيلاً، ويتناقض مع واقع الحياة الإنسانية وفى هذه الحالة لا تكون الإرادة قادرة على أن تريد ما يقول به الفهم، بل ينبغى عليها أن لا تريده. والواقع أن حكم الفهم خاطئ لكن رغم ذلك فإن الإرادة لا تتطابق بالضرورة مع حكم العقل سواء كان هذا الحكم صواباً أم خطأ"(١).

ولقد كان أوكام فى تأكيده لحرية الإرادة فى مواجهة حكم الفهم - متابعًا للتراث الشائع عند الفلاسفة الفرنسيسكان. لكن ربما نلاحظ أن وجهة نظره عن حرية الإرادة حتى بالنسبة لإرادة السعادة بصفة عامة تتفق كثيراً مع نظريته الأخلاقية، وإذا كانت الإرادة حرة فى أن تريد السعادة أولا تريدها فإنه قد يصعب تحليل خيرات الأفعال الإنسانية عن طريق العلاقة بغاية ما يكون مرغوبًا فيها بالضرورة. والواقع أن نظرية أوكام الأخلاقية كما أشرنا حالا- ذات سلطة ملحوظة فى طابعها.

ومن المتوقع أن أوكام يصر على أن الإرادة حرة فى اختيار فعل يتعارض مع ما تميل إليه الشهوة الحاسة بقوة (٢). لكنه يُسلّم بالطبع بوجود العادات والميول فى الشهوة الحاسة وفى الإرادة(٣). وهو يقول إن هناك بعض الصعوبة فى شرح وتفسير كيف تتكون مثل هذه العادات بقوة حرة مثل الإرادة بوصفها نتيجة لأفعال متكررة للشهوة الحاسة، أما تشكيلها فهو مسألة تجربة. "ومن الصعب تقديم مبرر لماذا تميل الإرادة أكثر لا إلى إرادة موضوع ما يسبب ألما فى الشهوة الحاسة"، ولا يمكن أن يوجد السبب فى أوامر الفهم، ذلك لأن الفهم يستطيع جيداً أن يقول إن على الإرادة أن تريد ذلك الموضوع بمقدار ما يمكنها أن لا تريده. "لكن من الواضح أنه من خلال

(1) 3, Sent, 10,D.

(2) CF. 3, Sent, 4 M,3. sent, 10, D: 4 Sent, 12, C.

(3) 3 Sent, 13, U.

التـجـربة أنه حـتى إذا مـا قـال الفـهم إنه لابد من مكابدة الموت من أجل الدولة، فـإن الإرادة من الطبيعى أن تميل إن صح التعبير- إلى الضد. ومن ناحية أخرى فإننا لا نستطيع أن نقول ببساطة إن سبب ميل الإرادة هو الاستمتاع بالشهوة الحاسة، لأنه أيا ما كانت شدة متعة الشهوة الحسية ففى استطاعة الإرادة - بسبب حريتها - أن تريد الفعل المضاد لها". وكذلك فإننى أستطيع أن أقول إنه لا يبدو أن هناك أى سبب أخر لميل الإرادة الطبيعى فيما عدا ذلك الميل الذى هو من طبيعة المادة، وهذه الواقعة تصبح معروفة لنا من خلال التجربة"[1]. وبعبارة أخرى أنها لواقعة مشكوك فيها من وقائع التجربة أن الإرادة تميل إلى متابعة الشهوة الحاسة. لكن من الصعب أن نقدم تفسيرًا نظريًا مقنعًا للواقعة، رغم أن ذلك لا يغير من طبيعتها فى شىء، ولو أننا انغمسنا فى الشهوة الحسية بطريقة معينة تتكون العادة، وتنعكس هذه العادة فيما يمكن أن نسميه عادة للإرادة، وتنمو هذه العادة بقوة ما لم ترد الإرادة بطريقة مقنعة ضد الشهوة الحاسة. ومن ناحية أخرى تبقى فى قدرة الإرادة أن تعمل ضد العادة والميل، حتى ولو كان ذلك بصعوبة لأن الإرادة حرة أساسًا. والفعل البشرى لا يمكن أن يُنسب مطلقًا ببساطة إلى العادة والميل؛ إذ من الممكن بالنسبة للإرادة أن تختار بطريقة مضادة للعادة والميل.

٦ - تخضع الإرادة الحرة المخلوقة للإلزام الخلقى، أما الله فلا يخضع للإلزام، ولا يمكن أن يخضع له، فى حين أن الإنسان يعتمد تمامًا على الله وهو يعَبر عن أفعاله الحرة من اعتماده على الإلزام الخلقى. وهو ملزم أخلاقيًا بأن يريد ما يأمر به الله، ولا يريد ما يأمر به. والأساس الأنطولوجى للأمر الأخلاقى هو، بالتالى، اعتماد الإنسان على الله بوصفه مخلوقًا للخالق؛ ومضمون القانون الأخلاقى يدعمه الإدراك الإلهى. "إن

(1) 3, Sent. 3, U. 5, H.

الشر ليس شيئا سوى أن نفعل شيئًا عندما نكون ملزمين بأن نفعل عكسه. ولا يقع الإلزام على عاتق الله مادام أنه ليس ملزمًا أن يفعل شيئا[(١)].

وهذا التصور الشخصي للقانون الخلقي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بإصرار أوكام على القدرة الإلهية على كل شيء والحرية الإلهية. وما أن نقبل هذه الحقائق باعتبارها حقائق موحى بها، فإن النظام المخلوق بأسره بما في ذلك القانون الخلقي ينظر إليه "أوكام" على أنه كله حادث، لا بمعنى أن وجوده فحسب، بل إن ماهيته وطابعه كذلك يعتمدان على الإرادة الإلهية الخالقة القادرة على كل شيء. وبعد أن تخلص أوكام من الفكرة الكلية عن الإنسان في العقل الإلهي، استطاع أن يستبعد فكرة القانون الطبيعي الذي هو ماهية ثابتة لا تتغير. فالإنسان عند القديس توما حادث، بالطبع، بمعنى أن وجوده يعتمد على الاختيار الحر لله. لكن الله لا يستطيع خلق النوع الجزئي من الوجود الذي نسميه بالإنسان ثم نفرض عليه مدركات لا تتناسب مع مضمونها. وعلى الرغم من أنه يرى لمبررات ملحة مرتبطة بالكتاب المقدس، أن الله يستطيع أن يستغني في حالة مدركات معينة عن القانون الطبيعي، فإن "سكوت" كان أساسا من نفس عقلية القديس توما[(٢)]. إن هناك أفعالاً من داخلها شريرة وهي محرمة لأنها شر، ولكنها ليست شراً ببساطة لأنها محرمة، ومع ذلك، فإن الإرادة الإلهية، عند أوكام هي المعيار المطلق للأخلاق، فالقانون الأخلاقي مؤسس على الاختيار الإلهي الحر أكثر مما يتأسس على الماهية الإلهية. وفضلاً عن ذلك فإنه لا يتردد في استخلاص النتائج المنطقية من هذا الموقف، فالله يلتقي – باعتباره خالقا وحافظًا – في أي فعل حتى ولو كان فعل الكراهية لله. لكنه يستطيع كذلك أن يسبب، من حيث إنه علة كلية، نفس الفعل الذي به يلتقي من حيث إنه علة جزئية. "وهكذا يمكن أن يكون سببًا شاملاً لفعل الكراهية لله وذلك دون أي خبث أخلاقي"[(٣)]. ولا يخضع الله لأي إلزام. ومن ثم فهو قادر على إحداث فعل

(1) 2, Sent, 5,H.

(٢) بالنسبة للنظرية الأخلاقية عند سكوت انظر المجلد الثاني من هذا الكتاب ص٥٤٥ – ٥٥٥.

(3) Sent, 19,R.

الإرادة البشرية الذى سيكون فعلاً شريراً من الناحية الأخلاقية ؛ إذا كان الإنسان مسئولا عنه فسوف يرتكب إثماً مادام أنه ملزم بمحبة الله وليس كراهيته، لكن الإلزام بوصفه نتيجة لفرض إلهى فإنه لا يؤثر فى الله نفسه، "وعن طريق الواقعة نفسها التى تقول إن الله يريد شيئا ما فمن الخير له أن يتم. ومن ثم فإذا ما أحدث الله كراهية لنفسه فى إرادة أى شخص، أعنى إذا أراد أن يكون السبب الشامل للفعل (وهو - كما هو - سبب جزئى) فلن نجد هنا أن الإنسان يخطئ ولا الله؛ لأن الله لا يخضع لأى إلزام، فى حين أن الإنسان (ليس ملزماً فى هذه الحالة) لأن الفعل لن يكون فى محيط قدرته[1]. فى استطاعة الله أن يفعل أو أن يأمر بأى شىء لا يتضمن تناقضاً منطقياً. ومن ثم، فإنه ليس هناك، عند أوكام، نفور طبيعى أو صورى بين حب الله وحب المخلوق بطريقة لا حد لها، وإنما هناك فقط نفور خارجى، أعنى أنه نفور يظهر من واقعة أن الله قد حرم بالفعل هذه الطريقة من حب المخلوق، ومن ثم فإذا أمر الله بالتخدير، فإنه لن يكون فقط مشروعاً بل أيضا جديراً بالثناء[2]. أما كراهية الله، والسرقة، وارتكاب الزنا- فقد حرمها الله لكن من الممكن أن يأمر بها، ولو حدث ذلك فسوف تكون أفعالاً جديرة بالثناء[3]. ولا أحد يستطيع أن يقول إن أوكام كانت تنقصه الشجاعة فى استخلاص النتائج المنطقية من نظريته الشخصية عن الأخلاق.

وليس ثمة حاجة للقول إن "أوكام" لا يقصد أن يقول إن الزنا والتخدير، والسرقة، والكراهية- أفعال مشروعة فى النظام الأخلاقى الحالى، كما أنه لم يكن يقصد تشجيع التكليف بمثل هذه الأفعال. فلقد كانت قضيته أن مثل هذه الأفعال خاطئة لأن الله حرمها ولقد كان يقصد تأكيد قدرة الله على كل شىء وعلى وحريته، ولا يقصد

---

(1) 4, Sent, 9,E.F.

(2) 3, Sent, 12, A.A.A.

(3) 2, Sent,19. D.

التشجيع على الفسوق. ولقد استغل التفرقة بين القوة المطلقة لله التى يستطيع الله بواسطتها أن يأمر بالأفعال المضادة التى سبق أن حرمها فى الواقع وقوة النظام عند الله، الذى أقام بواسطته شريعة أخلاقية محددة. لكنه يفسر التفرقة على نحو يبين أن الله يستطيع أن يقيم نظامًا أخلاقيًا آخر، لكنه يستطيع فى أى وقت أن يأمر بما سبق له أن حرمه بالفعل(1). ولا معنى إذن للبحث أكثر من ذلك عن أى سبب مطلق للقانون الأخلاقى أكثر من الأمر الإلهى. ويظهر الإلزام من خلال الإرادة الحرة المخلوقة مع مدرك خارجي. ومن ثم ففى حالة الله يمكن أن لا يكون هناك تساؤل عن المدرك الخارجي. ومن ثم فالله ليس ملزمًا بأن يأمر بأى نوع من الأفعال أكثر مما يأمر بضدها، أما أنه أمر بذلك وحرم ذاك، فإنه يمكن تفسيره بلغة الاختيار الإلهى الحر، وهذا هو السبب الكافى.

إن العنصر السلطوى فى نظرية أوكام الأخلاقية هو، بالطبع، الذى جذب أقصى اهتمام، لكن هناك عنصرًا آخر لابد من ذكره. وبغض النظر عن واقعة أن "أوكام" يحلل الفضائل الأخلاقية معتمدًا على تحليل أرسطو، فإنه استخدم كثيرًا المفهوم الإسكولائى ويتصور العقل على أنه المعيار Norm، على الأقل المعيار القريب للأخلاق. "العقل السليم Recta Ratio". ويمكن القول إن أى إرادة سليمة تتطابق مع العقل"(2). ومن ناحية أخرى ليس ثمة فضيلة أخلاقية، ولا أى فعل فاضل، يكون ممكنًا ما لم يتفق مع العقل السليم. ذلك لأن العقل السليم موجود فى تعريف الفضيلة فى الكتاب الثانى من كتاب (الأخلاق Ethics لأرسطو)(3) وفضلاً عن ذلك لكى يكون أى فعل فاضلاً يجب ألا يتفق مع العقل السليم فحسب، بل لابد له أيضا أن يتم لأنه يتفق مع العقل السليم" ولا يكون أى فعل فاضلاً تمامًا ما لم ترد الإرادة هذا الفعل الذى يأمر به العقل السليم، ولأن

---

(1) C.F. Opus Nonaginta dierum, C, 95.

(2)1, Sent, 41, K.

(3) 3, Sent, 12. NN, Ethics 1107A.

العقل السليم قد أمر به"[١]. لأنه إذا ما أراد المرء ما أمر به العقل السليم ببساطة لأنه سار أو لأى باعث آخر، دون النظر إلى أن يكون قد أمر به العقل السليم، "فلن يكون فعل المرء فاضلاً ما لم يستخلص من التطابق مع العقل السليم. لأن استخلاص فعل ما متطابق مع العقل السليم يعنى أن تريد ما يأمر به العقل السليم على أساس أنه يأمر به على هذا النحو[٢]. وهذا الإصرار على الدافع لم يكن بالطبع، اندلاعًا مفاجئًا للمذهب البيوريتانى Puritanism (التشدد فى التدين) من جانب أوكام. ولقد أصر أرسطو على أنه بالنسبة لفعل ما لكى يكون فاضلاً على نحو تام فلابد أن يؤدى من أجل ذاته لأنه الشىء السليم الذى ينبغى أن يؤدى وهو يقول: "إننا نقول عن فعل ما إنه عادل لو كان الرجل العادل لابد أن يؤديه. لكن لا يتبع ذلك أن الإنسان يكون عادلاً، أعنى أنه يحوز فضيلة العدل، ببساطة لأنه يؤدى الفعل الذى يؤديه الرجل العادل فى ظروف ما. إنه يجب عليه أن يؤديه كما يؤديه الرجل العادل، ويتضمن ذلك فعله لأنه الشىء العادل الذى يؤدى"[٣].

العقل السليم، إذن، هو معيار الأخلاق. إن المرء قد يخطئ فيما يظنه إملاء العقل السليم، لكن حتى لو أنه أخطأ فهو ملزم أن يتوافق مع إدراكه لما يؤمن بأنه أوامر العقل السليم؛ وبعبارة أخرى لابد من اتباع الضمير بصفة مستمرة حتى لو كان ضميرًا خاطئًا. وقد يكون الرجل بالطبع مسئولاً عن وجود ضمير خاطئ عنده. لكن من الممكن أيضا بالنسبة له أن يكون "جهلاً مطبقًا"، وفى هذه الحالة لا يكون مسئولا عن خطئه. وعلى أية حال فهو مضطر لاتباع ما تصادف أنه حكم ضميره. "إن الإرادة المخلوقة التى تتبع ضميرًا خاطئًا لا يقهر هى إرادة سليمة؛ لأن الإرادة الإلهية سوف تذعن فى اتباع عقلها عندما يكون هذا العقل لا يستحق اللوم. وإذا عملت ضد ذلك

---

(1) 3, Sent, 12 CCC.

(2) Ibid, CCC- DDD.

(3) C.F. Opus Nonaginta cheaun Ethis 110, A. b.

العقل (أعنى ضد ضمير خاطئ بطريقة لا تقهر) فذلك يعنى أنها تأثم"[١].. والإنسان ملزم أخلاقيًا أن يفعل ما يؤمن به فى إيمانه الجيد أنه صواب. وهذه النظرية التى تقول إن الإنسان ملزم أخلاقيًا باتباع ضميره ، وباتباع ضمير خاطئ لا يقهر بمقدار ما يكون آثما، هو واجب ليست نظرية جديدة فى العصر الوسيط لكن أوكام يعبر عنها بوضوح وبطريقة غير مشككة.

سوف يبدو إذن على الأقل للوهلة الأولى أننا نواجه ما يمكن أن يكون نظريتين أخلاقيتين فى فلسفة أوكام. فهناك من ناحية تصور سلطة القانون الأخلاقى. ويبدو أنه ينتج من هذا التصور أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى قواعد أخلاقية موصى بها. لأنه كيف يستطيع الإنسان إلا من خلال الوحى أن يعرف المبادئ الأخلاقية التى تعتمد تماما على اختيار الله الحر؟! إن الاستنباط العقلى لا يستطيع أن يقدم لنا معرفة بها، ومن ناحية أخرى هناك إصرار "أوكام" على العقل السليم الذى يبدو أنه يعنى أن العقل يستطيع أن يميز ما هو صواب عما هو خطأ. إن التصور السلطوى للأخلاق يعبر عن اقتناع أوكام بحرية الله وقدرته الشاملة على كل شيء على نحو ما يوحى بهما فى المسيحية، فى حين أن إصراره على العقل السليم سوف يبدو أنه يمثل أثر تعاليم أرسطو الأخلاقية على فكره ونظريات الأخلاقيات للسابقين عليه فى العصور الوسطى. "وقد يبدو، بالتالى، أن أوكام يمثل نوعًا واحدًا من النظرية الأخلاقية فى قدرته بوصفه عالم لاهوت، ونوعًا آخر فى قدرته بوصفه فيلسوفا. وبهذا الشكل فإننا نؤكد أنه على الرغم من تصور أوكام السلطوى للقانون الأخلاقى فإن أوكام دعم نمو النظرية الأخلاقية "العادية" التى يمثلها إصراره على العقل بوصفه معيار الأخلاق وعلى ضرورة فعل ما يعتقد المرء أنه الشيء الصواب الذى ينبغى عليه أن يفعله.

---

(١) 3. Sent. 13. O.

والقول بأن هناك حقيقة فى مضمون هاتين النظريتين موجودة ضمنا فى التعاليم الأخلاقية عند أوكام فذلك أمر فى رأيي يصعب إنكاره. فقد بنى فوق بنية التراث الأرسطى - المسيحى - واحتفظ بقدر كبير منها على نحو ما يتبين مما يقوله عن الفضائل، والعقل السليم، والحقوق الطبيعية وما إلى ذلك. لكنه أضاف إلى هذه البنية بنية فوقية تعتمد على تصور ما فوق الشخصية للقانون الأخلاقى، ويبدو أنه لم يكن متحققًا تماما أن الإضافة لهذه البنية الفوقية تتطلب استدلالا راديكاليا أكثر من البنية التحتية أكثر مما فعله بالفعل. وتصوره الشخصى للقانون الأخلاقى لم يكن بلا مقدمات فى الفكر المسيحى. لكن المهم أن النظرية الأخلاقية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر قد تطورت وارتبطت بالميتافيزيقا برباط وثيق مستبعدة أى نظرة عن القانون الأخلاقى على أنها تعتمد ببساطة على الإرادة الإلهية. وبإبقاء أوكام على قدر كبير من النظرية الأخلاقية السابقة، وتأكيده فى الوقت نفسه على التأويل السلطوى للقانون الخلقى، فإنه تورط فى مشكلات. ولقد قبل كغيره من مفكرى العصور الوسطى، بالطبع، وجود نظام أخلاقى فعلى؛ وفى مناقشته لمثل هذه الموضوعات كوظيفة العقل أو وجود حقوق طبيعية[1] فإنه كان يقصد أن العقل يستطيع أن يميز بين المدركات، أو على الأقل المدركات الأساسية للقانون الأخلاقى الذى حصلنا عليه بالفعل. ولقد أصر فى الوقت نفسه على أن النظام الأخلاقى الذى حصلنا عليه بالفعل يرجع إلى الاختيار الإلهى. بمعنى أن الله قادر على إقامة نظام أخلاقى مختلف، وأنه يستطيع الآن أن يأمر الإنسان بفعل شيء عكس القانون الأخلاقى الذى كان قد أقامه. لكن إذا كان النظام الأخلاقى الحالى يعتمد ببساطة على الاختيار الإلهى فكيف نستطيع أن نعرف ما الذى نحافظ عليه عن طريق الوحى الإلهى؟!. ربما بدا أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى أخلاق موحى بها. ومع ذلك فإنه لا يبدو أن "أوكام" يقول إنه لا يوجد ثمة سوى أخلاق الوحى. ويبدو أنه اعتقد أن البشر، بلا وحى، قادرين على تمييز القانون الأخلاقى

(١) انظر بصدد هذا الموضوع الفصل القادم.

بمعنى ما. ومن المفترض فى هذه الحالة أنهم يميزون شريعة الحكمة، أو مجموعة من الأوامر المطلقة. والناس بغير الوحى فى استطاعتهم أن يروا أن أفعالاً معينة تتناسب مع الطبيعة البشرية والمجتمع البشرى وأن أفعالاً أخرى ضارة، لكنهم لا يستطيعون تمييز القانون الطبيعى الثابت، لأنه لا يوجد مثل هذا القانون الطبيعى الثابت، مادام أنه لا يوجد مثل هذا القانون الطبيعى الثابت، كما أنه لا يمكن لهم أن يعرفوا، بغير الوحى، ما إذا كانت الأفعال التى يعتقدون أنها سليمة هى بالفعل الأفعال التى أمر بها الله. وإذا لم يستطع العقل البرهنة بطريقة حاسمة على وجود الله فمن الواضح أنه لا يستطيع البرهنة على أن الله أمر بهذا الفعل وليس بفعل آخر؛ ومن ثم، إذا أسقطنا لاهوت أوكام من الحسبان، فإنه لن يبقى لنا سوى أخلاق غير ميتافيزيقية وغير لاهوتية وهى التى لا يمكن أن نعرف مدركاتها على أنها مدركات ضرورية وثابتة، ومن هنا فربما كان إصرار أوكام على الضمير حتى ولو كان الضمير الخاطئ؛ إذا ما ترك الإنسان وحيداً بذاته دون الوحى فربما استطاع أن يطور أخلاقًا من النوع الأرسطى، لكنه لا يستطيع تمييز القانون الطبيعى من النوع الذى ارتآه القديس توما الأكوينى، مادام أن التصور السلطوى عند أوكام للقانون الأخلاقى المقترن بمذهبه الاسمى، سوف يستبعد ذلك.

وبهذا المعنى إذن قد يكون للمرء ما يبرره فى القول بأن هناك نوعين من الأخلاق متضمنة فى تعاليم أوكام" أعنى أخلاق السلطة، والأخلاق "العامية" غير اللاهوتية.

ومع ذلك، فإننا نقول من ناحية إن هناك نظامين أخلاقيين متضمنين فى تعاليم أوكام الأخلاقية فهذا شيء، وقلنا من ناحية أخرى إنه كان يقصد تدعيم أخلاق منفصلة عن اللاهوت. وفى استطاعتنا أن نقول بطريقة أكثر إنصافًا إنه كان يقصد العكس تماما؛ فمن الواضح أنه نظر إلى نظريات السابقين عليه على أنها جعلت القدرة الإلهية على كل شيء والحرية الإلهية من خلال نظرياتهم عن القانون الطبيعى الثابت الذى لا يتغير غامضة. وبمقدار ما يتعلق الأمر بتأويل فكر أوكام، فمن الواضح أن الجانب الشخصى من نظريته الأخلاقية هو الذى يجب التأكيد عليه. وما على المرء سوى النظر

فى فقرة مثل الفقرة الآتية حيث يقول أوكام إن السبب الذى يجعل الفعل يناقض تعاليم الضمير ويجعله هو أنه يستخلص عكس المدرك الإلهى؛ والإرادة الإلهية التى تريد أن يستخلص الفعل مما يتطابق مع العقل السليم[1]. وبعبارة أخرى فإن العقل السليم المطلق الكافى الذى يفرض علينا أن نتبع العقل السليم، أو الضمير هو أن الله يريد منا أن نفعل هذا الشيء، وللمذهب السلطوى الكلمة الأخيرة. ومن ناحية أخرى فإن أوكام يتحدث عن فعل ما "يكون ذاتيًا وضروريًا فاضلاً تبعًا للنظام الإلهى"[2]. ويقول فى نفس القسم "ليس ثمة فعل فى النظام الحالى يكون فاضلاً على نحو تام ما لم يكن متطابقًا مع العقل السليم. وتتكشف أمثال هذه الملاحظات، فالفعل الفاضل بالضرورة هو وحده نسبيًا كذلك، أعنى لو أن الله أمر أن يكون فاضلاً. إذا سلمنا بالنظام الذى يحدثه الله، فإنه يترتب على ذلك منطقيًا أن أفعالاً معينة تكون سيئة، خيرة وأفعالاً أخرى سيئة لكن النظام نفسه يعتمد على اختيار الله. وهو يمتلك استقرارًا معينًا. ولا يتخيل أوكام أن الله دائم التغيير فى أنظمته إن صح التعبير، وإنما نراه يصر على أن استقرار النظام ليس مطلقا.

وفى استطاعة المرء أن يجمل موقف أوكام - إلى حد ما- فى الأسطر التالية: الموجود البشرى بما أنه موجود مخلوق حر يعتمد اعتمادًا تامًا على الله، فإنه ملزم أخلاقيا بأن تتفق إرادته مع إرادة الله سواء فيما يأمرنا الله به أو ينهانا عنه. وإذا تحدثنا بإطلاق فإننا نقول: يستطيع الله أن يأمر وأن ينهى أو يمنع أى فعل بشرط ألا يكون هناك تناقض. والواقع أن الله أقام قانونا أخلاقيا معينًا، والإنسان بوصفه موجودًا عاقلاً يستطيع أن يرى أنه ينبغى عليه طاعة هذا القانون. لكن قد لا يعرف ما أمر به الله، وفى هذه الحالة فهو ملزم أخلاقيًا أن يفعل ما يعتقد بأمانة أنه يتفق مع أوامر الله، أما السلوك بطريقة مختلفة فهو يعنى السلوك بطريقة تخالف ما يُعتقد أنه

(1) Sent, 13, C.

(2) Ibid, 12, CCC.

النظام الإلهى؛ ومثل هذا السلوك إثم أو خطيئة. وليس واضحًا ما يعتقده أوكام عن الموقف الأخلاقى للإنسان الذى ليس لديه علم بالوحى، أو حتى ليس لديه علم بوجود الله. ويبدو أنه يعنى أن العقل يستطيع أن يميز شيئًا ما فى النظام الأخلاقى الحاضر؛ لكن لو أنه كان يقصد ذلك فمن الصعب أن نرى كيف تتفق هذه الفكرة مع تصوره للسلطة الأخلاقية. وإذا كان القانون الأخلاقى يعتمد - ببساطة - على الاختيار الإلهى، فكيف يمكن أن يُعرف مضمونه بمعزل عن الوحى. كيف يمكن أن يكون معتمداً ببساطة على الاختيار الإلهى؟ ويبدو أن الطريق الوحيد للإفلات من هذه المشكلة هو أن نقول إن ما يمكن أن يُعرف بمعزل عن الوحى هو ببساطة مبادئ الأخلاق المؤقتة التى تقوم على اعتبارات غير لاهوتية بيد أن القول بأن أوكام كان لديه هذه الفكرة واضحة فى ذهنه وهى التى يمكن أن تعنى إمكانًا فلسفيًا خالصًا وأخلاقًا من المرتبة الثانية متميزة عن الأخلاق الملزمة المفروضة بطريقة إلهية، فإن هذه مسألة لا أهتم بإثباتها. لقد كان يفكر عن طريق المبادئ الأخلاقية التى قبلها المسيحيون بوجه عام، على الرغم من أنه يواصل ليؤكد أنها تعتمد على الاختيار الإلهى الحر. ومن المحتمل جداً أنه لم يتحقق بوضوح من المشكلات التى خلقها تصوره السلطوى.

"الفصل الثامن"

"أوكام[٦]"

مجادلات حول الفقر فى الإنجيل - ونظرية الحقوق الطبيعية - السيادة السياسية ليست مستمدة من السلطة الروحية - علاقة الشعب بحاكمه - إلى أى مدى كانت أفكار أوكام جديدة أو ثورية- مركز البابا داخل الكنيسة.

١ - سيكون من الخطأ أن نفترض أن أوكام كان فيلسوفًا سياسيًا بمعنى أنه يفكر تفكيرًا نسقيًا حول طبيعة المجتمع السياسى، والسيادة والحكومة. الواقع أن كتابات أوكام السياسية لم تكتب لتزودنا بنظرية سياسية مجردة، وإنما كانت تحكمها المصادفات المباشرة للمجادلات المعاصرة التى قام بها السدة الرسولية (أو البابوية) ولقد كان الموضوع المباشر عند أوكام هو أن يقاوم ويناهض ويفضح ما اعتبره عدوانا بابويا وسلطة مطلقة لا مبرر لها. ولقد كان مهتما بالعلاقات بين البابا والإمبراطور، وبين البابا وأعضاء الكنيسة أكثر من اهتمامه بالمجتمع السياسى والحكومة السياسية بما هى كذلك. ولقد شارك أوكام فى احترام القانون والعادات وفى كراهية السلطة المطلقة التعسفية صاحبة النزوات التى كانت خصائصها شائعة عند الفلاسفة واللاهوتيين فى العصر الوسيط، وسيكون من الخطأ أن نفترض أنه خطط لمجتمع ثورى فى العصر الوسيط. صحيح، بالطبع، أن أوكام انقاد لوضع مبادئ عامة عن علاقة الكنيسة بالدولة وعن الحكومة السياسية، لكنه فعل ذلك أساسًا فى سياق المجادلات

التى اندلعت فى مناقشات عينية ونقاط خاصة فى الجدال. فمثلا لقد نشر كتابه: "أعمال تسعين يوما" عن عام ١٣٣٢ عن موقف "ميشيل دى كزنا" بخصوص مجادلة الفقر فى الإنجيل. ولقد سبق أن أدان البابا يوحنا الثاني والعشرون بالهرطقة نظرية عن الفقر الإنجيلى التى اعتنقها كثير من الفرنسيسكان وحرم ميشيل من منصبه باعتباره قائداً للنظام الفرنسيسكانى. مناقضات حادة من ميشيل الذى كان مع "بوتاجراتيا أف برجانيو" ووليم الأوكامى فقد انحازا إلى صف الإمبراطور فى حين أن "لودفيج أوف بافاريا" اختاره البابا بل Bull (١٣٢٩) حيث ألقى باللوم من جديد على نظريات ميشيل، ثم زجر الفرنسيسكان لتجرؤهم على نشر كراسات تنقد كلمات البابا. ولقد ثار "أوكام" بإخضاع بل Bull لفحص دقيق ونقد صارم فى كتابه : "أعمال تسعين يوما.. Opus nonaginta dierum". ومن ثم فإن هذا النشر لم يمكن لأى اعتبار نظرى لموقف البابوية لكن عن طريق مجادلة عينية تتعلق بالفقر فى الإنجيل، وهى لم يكبتها فيلسوف سياسى فى ساعات التفكير البارد، وإنما عن طريق المشاركة فى مناظرة حامية. ولقد انتقد أوكام تصريحات البابا على أنها هى نفسها هرطقة، وكانت لديه القدرة على الإشارة إلى رأى يوحنا الثانى والعشرين الخاطئ فيما يتعلق بالرؤية المباركة. وهكذا كان يكتب فى البداية على أنه عالم لاهوت.

لكن على الرغم من أن أوكام كتب "أعمال تسعين يوما" لغرض خاص هو الدفاع عن زملائه من الفرنسيسكان ضد إدانة البابا، وعلى الرغم من أنه كرس انتباهاً كبيراً لاكتشاف الهرطقات والأخطاء فى تصريحات البابا فقد ناقش مشكلة الفقر بطريقة يتوقع المرء منها أن يرى فيلسوفاً أو رجلاً اعتاد الاستدلال الدقيق الحريص. والنتيجة أن المرء يستطيع أن يجد فيما قدمه أوكام أفكاراً عامة - مثلا - عن حق الملكية، على الرغم من أنه لابد من الاعتراف بأنه ليس من السهل حسم المشكلة بدقة عما إذا كانت الآراء التى نوقشت هى آراء أوكام مادام أنه كان يكتب بطريقة أكثر حرصاً ولا شخصية مما يتوقع المرء من كاتب خلافى تتضمنها مناظرات حامية.

للإنسان حق طبيعى فى الملكية؛ لقد وهب الله الإنسان القدرة على التصرف فى خيرات الأرض بطريقة يوجهها العقل السليم، ومادام أن سقوط العقل السليم يكشف لنا عن أن الاستحواذ الشخصى على الخيرات الزمنية مسألة ضرورية(١). ومن ثم فالحق فى الملكية الخاصة حق طبيعى أراده الله. وهو بما هو كذلك لا يمكن انتهاكه؛ بمعنى أنه لا أحد يستطيع أن يسلب منه هذا الحق بأية سلطة أرضية، وفى استطاعة الدولة تنظيم ممارسة حق الملكية الخاصة وتنظيم الطريقة التى تنقل بواسطتها الملكية فى المجتمع على سبيل المثال، لكنها لا يمكن أن تحرم الناس من حق ضد إرادتهم. وأوكام لا ينكر أن المجرم - على سبيل المثال- يمكن أن يحرم من حريته بطريقة مشروعة ومن الحصول على الملكية أو حيازتها لكنه يصر على أن حق الملكية حق طبيعى لا يعتمد فى ماهيته على الأعراف الوضعية فى المجتمع، ودون خطأ من جانب الإنسان أو أى سبب معقول لا يمكن حرمانه قهرًا من ممارسة الحق ولا من الحق نفسه.

ويتحدث أوكام عن الحق Jusبوصفه قوة مشروعة Potestas Licita أو قدرة تتفق مع العقل السليم Rationi Recta وهو يميز بين القوى المشروعة التى هى سابقة على العرف البشرى عن أولئك الذين يعتمدون على العرف البشرى: إن حق الملكية الخاصة قوة مشروعة سابقة على العرف البشرى، مادام أن العقل السليم يأمر بنظام الملكية الخاصة بصفته علاجًا للوضع الأخلاقى للإنسان بعد الخطيئة. وبمقدار ما يسمح للإنسان بأن يملك ملكية خاصة ويستخدمها ويقاوم أى شخص يحاول أن ينتزعها منه، فهو له الحق فى الملكية الخاصة، وهذا الإذن يأتى من القانون الطبيعى، لكن ليست جميع الحقوق من نوع واحد. فهناك أولاً الحقوق الطبيعية التى تظل مشروعة إلى أن يظهر عُرف مضاد، فمثلاً كان للشعب الرومانى - فيما يرى أوكام - الحق فى اختيار أسقفهم.

---

(1) Opus. C, 14.

ولقد نتج ذلك عن واقعة أنهم ملزمون أن يكون لهم أسقف، غير أن الشعب الرومانى قد تنازل عن هذا الحق للكرادلة. على الرغم من أن حق الشعب الرومانى لابد من ناحية أخرى من ممارسته إذا كان الانتخاب عن طريق الكرادلة لأى سبب أصبح مستحيلا أو غير ممكن عمليا. والحقوق الطبيعية المشروطة من هذا القبيل هى أمثلة لما يسميه "أوكام" حقوقًا تنبع من القانون الطبيعى مفهومًا بالمعنى الثالث[1].

ثانيا: هناك حقوق طبيعية نحصلها فى حالة الإنسانية قبل الخطيئة، على الرغم من أن "الحق الطبيعى" بهذا المعنى يعنى ببساطة نتيجة الكمال التى وجدت ذات مرة ولم توجد بعد ذلك قط، فهى مشروطة بحالة معينة من الكمال الإنسانى.

ثالثا: هناك حقوق تشارك فى ثبات المدركات الأخلاقية، وحق الملكية الخاصة هو أحد هذه الحقوق. ولقد أعلن أوكام فى "المختصر Breviloqium"[2] أن القوة المذكورة فيما سبق لحيازة أشياء زمانية تقع تحت مدرك ما، وتُعرف على أنها تنتمى إلى دائرة الأخلاق.

لكن هناك تفرقة أبعد مطلوبة. وهناك بعض الحقوق الطبيعية بالمعنى الثالث ويسميها "أوكام" بالشكل الأول" الذى يرتبط ارتباطًا وثيقا بالأمر الأخلاقى الذى يقول لا أحد له الحق فى أن يمحوها ما دام أن إلغاء الحق سوف يكون مرادفًا لارتكاب خطيئة ضد القانون الأخلاقى. وهكذا فمن واجب كل إنسان المحافظة على حياته الخاصة، وهو يرتكب خطيئة ضد القانون الأخلاقى بأن يمزق نفسه حتى الموت. لكنه عندما يضطر للمحافظة على حياته فإن له الحق فى أن يفعل ذلك، وهو حق لا يستطيع إلغاءه. ومع ذلك فحق الملكية الخاصة ليس من هذا القبيل؛ فهناك فى الواقع مدرك للعقل السليم أن الخيرات الزمانية ينبغى حيازتها وأن يملكها البشر، لكن ليس من الضرورى تحقيق

---

(1) Dialogues. 22,6.

(٢) خطاب مختصر عن قوة البابا (المترجم).

المدرك القائل بأن كل إنسان فرد ينبغى عليه ممارسة حق الملكية الخاصة، وهو يستطيع لسبب عادل ومعقول إلغاء جميع الحقوق الخاصة بحيازة الملكية. والنقطة الأساسية عند أوكام فى هذا السياق هى أن الإلغاء لابد أن يكون إراديًا وعندما يكون إراديا فهو مشروع.

لقد دعم البابا يوحنا الثانى والعشرون التفرقة والتمييز بين مجرى استخدام الأشياء الزمانية وأن الحق فى استخدامها غير حقيقى. وكان مبدؤه أن من يستخدم شيئا ما بغير حق فإنه يستخدمه بطريقة ظالمة. والآن فإن الفرنسيسكان يخول لهم صراحة استخدام الأشياء الزمانية كالطعام والملابس. ومن ثم فلابد أن يكون لهم الحق فيها- حق استخدامها، وليس من الصحيح التظاهر أو الادعاء بأن البابا هو الذى يملك جميع هذه الخيارات دون أن يكون للفرنسيسكان أى حق فيها على الإطلاق. وكان الرد هو أنه من الممكن تمامًا إلغاء حق الملكية وفى الوقت نفسه استخدام تلك الأشياء بطريقة مشروعة التى ألغتها الملكية. ولقد قام الفرنسيسكان بإلغاء جميع حقوق الملكية بما فى ذلك حق استخدامها: وهم ليسوا مثل المؤجرين الذين لهم، الحق فى الانتفاع بالأرض دون أن يملكوها والاستمتاع بثمارها لكنهم يستمتعون ببساطة بالأشياء الدنيوية الزمانية التى ليست لهم حقوق عليها على الإطلاق. ويقول أوكام "إن علينا أن نفرق بين "حق الانتفاع" والذى هو حق استخدام الأشياء الدنيوية دون أن يكون هناك حق على جوهرها - وبين واقعة الانتفاع التى تنبثق من السماح المحض لاستخدام أشياء شخص آخر وهو سماح أو إذن يمكن فى أية لحظة نقضه أو فسخه.

لقد قال البابا إن الفرنسيسكان لا يمكن أن ينتفعوا بالطعام بطريقة مشروعة دون أن يكون لهم الحق فى الوقت نفسه فى أن يفعلوا ذلك دون أن يملكوا حق الانتفاع. لكن ذلك غير صحيح فيما يقول أوكام، فالفرنسيسكان ليس لديهم حق الانتفاع، بل فقط واقعة الانتفاع أعنى أن لديهم الاستخدام المحض للأشياء الدنيوية، وهذا الإذن والسماح لاستخدامها لا يضفى عليها حق الاستخدام أو الانتفاع لأن الإذن يمكن فسخه باستمرار. والفرنسيسكان بسطاء فى الاستخدام بالمعنى الدقيق للكلمة،

واستخدامهم للأشياء الدنيوية مسموح به أو محتمل من البابا الذى يملك فى آن معا السلطة الكاملة والسيطرة النافعة (أو حسب تعبير أوكام حق الانتفاع) لهذه الأشياء؛ لقد قاموا بإلغاء جميع حقوق الملكية أيا كانت، وهذا هو الفقر الإنجيلى بحق على غرار السيد المسيح والرسل، الذين لم يملكوا لا أفراداً ولا بالاشتراك أية أشياء دنيوية (وهو الرأى الذى أعلن يوحنا الثانى والعشرون أنه هرطقة).

والجدال الفعلى الذى كان يتعلق بالفقر الإنجيلى لا يخص تاريخ الفلسفة. ونحن نذكره لكى نبين كيف أن انشغال أوكام سابقا بجدال عينى أدى به إلى كتابة بحث يتعلق بالحقوق بصفة عامة؛ وحق الملكية بصفة خاصة. ووجهة نظره الأساسية هى أن حق الملكية الخاصة هو الحق الطبيعى. لكنه حق يمكن للإنسان أن يلغيه بإرادته. وأن هذا الإلغاء يمكن أن يشمل حق الانتفاع. والاهتمام الأساسى للمناقشة من وجهة النظر الفلسفية يكمن فى واقعة أن أوكام يصر على صحة الحقوق الطبيعية التى تسبق الأعراف الإنسانية، لاسيما من وجهة نظر أنه جعل القانون الطبيعى يعتمد على الإرادة الإلهية. وربما يكون من التناقض الصارخ القول من ناحية إن القانون الطبيعى يعتمد على الإرادة الإلهية وأن هناك، من ناحية أخرى، حقوقًا طبيعية معينة تشارك فى ثبات القانون الطبيعى؛ وعندما يؤكد أوكام على نحو ما فعل، أن القانون الطبيعى ثابت لا يتغير ومطلق فإنه يبرز تناقضاً ذاتيا. صحيح أن أوكام عندما يؤكد اعتماد القانون الأخلاقى على الإرادة الإلهية، فإنه يشير أساساً إلى إمكان أن الله ربما يكون قد خلق نظامًا أخلاقيًا مختلفًا عن النظام الذى أمر به بالفعل. وإذا كان ذلك هو كل ما يعنيه فإن التناقض الذاتى يمكن تجنبه بأن نقول إن القانون الأخلاقى مطلق ولا يتغير فى النظام الحالى. لكن أوكام كان يعنى أكثر من ذلك - كان يعنى أن الله يمكن أن يستغنى عن القانون الطبيعى أو أن يأمر بأفعال عكس القانون الطبيعى حتى ولو كان النظام الأخلاقى الحالى قد صدر. وربما كانت فكرة اعتماد القانون الأخلاقى على الإرادة الإلهية أشد وضوحًا فى كتاب "الشروح على الأحكام" عنها فى الكتابات السياسية لأوكام، وإن فكرة ثبات القانون الأخلاقى أكثر وضوحًا فى الكتابات

السياسية عنها فى الشروح على الأحكام، غير أن الفكرة الأولى تظهر لا فقط فى الشروح بل أيضا فى الكتابات السياسية. وفى "المحاورات Dialogues" على سبيل المثال يقول إنه لا يمكن أن يكون هناك استثناء من مدركات القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق للكلمة "ما لم يستثن الله بصفة خاصة شخصًا ما"[1]. ويتكرر الموضوع نفسه فى "مسائل منوعة"[2]، وفى كتاب "خطاب موجز". ويمكن للمرء أن يقول إذن على سبيل الدفاع عن أوكام فيما يتعلق باتساقه أو نقصه، إن القانون الطبيعى بالنسبة له لا يمكن أن يتغير- إذا ما أخذنا بالنظام الحالى الذى خلقه الله، ما لم يتدخل الله لتغييره فى أى مثال جزئى معين وإن أوكام يتحدث باعتباره فيلسوفًا خالصًا عن المناسبة أو الفرصة على الرغم من وجود قوانين أخلاقية، وحقوق إنسانية، لكنه بصفته عالم لاهوت كان مصممًا على المحافظة على القدرة الإلهية الشاملة كما فهمنا؛ وبوصفه كان لاهوتيًا وفيلسوفًا فى شخص واحد يصعب أن يكون ممكنًا بالنسبة له أن يوفق بين الطابع المطلق للقانون الخلقى مع تأويله لكن لا يمكن أن يبرهن عليه الفيلسوف.

٢ - ولم يكن الجدال حول الفقر فى الأناجيل هو الجدال الوحيد الذى انخرط فيه أوكام. فقد اشتبك أيضا فى جدال بين البابا والإمبراطور. ففى عام ١٣٢٣ حاول البابا يوحنا الثانى والعشرون التدخل فى انتخابات الإمبراطورية مدعيًا أن التصديق البابوى مطلوب. وعندما انتخب لودفيج أوف بافاريا فإن البابا شهَّر بالانتخاب لكن فى عام ١٣٢٨ توج لودفيج نفسه ملكا على روما وأعلن بعدها أن بابا أفينون مفصول وعيّن نيقولاس الخامس. (وهذا المعارض للبابا أعلن خضوعه عام ١٣٣٠ عندما رحل لودفيج إلى ألمانيا) واستمر الشجار بين البابا والإمبراطور بعد وفاة يوحنا الثانى والعشرين عام ١٣٣٤ خلال عهد بندكت الثانى عشر إلى كلمنت السادس الذى خلال أسقفيته توفى أوكام عام ١٣٤٩.

---

(1) Dialogues, 1,3, 2,24.

(2) I, 13.

والنقطة المباشرة فى موضوع الجدال هذا هى استقلال البابوية عن الإمبراطور، غير أن المناظرة كان لها أهمية أكثر من الأهمية التى أعطيت لمسألة عما إذا كان انتخاب الإمبراطور مطلوباً للتصديق البابوى عليه أم لا. أما الموضوع الأوسع فهو العلاقة بين الكنيسة والدولة إذ لابد أن يتضمنه الجدال. وفضلا عن ذلك، فقد أثيرت العلاقة السليمة بين السيادة والرعايا رغم أنها أثيرت أساسًا من منظور وضع البابا فى الكنيسة. وفى هذه المناظرة نجد أوكام يدعم بشجاعة استقلال الدولة فى علاقتها بالكنيسة. وفيما يتعلق بالكنيسة نفسها هاجم السلطة المطلقة للبابا بقوة. وأعظم كتبه السياسية أهمية، التى هى "المحاورات"، التى ألف الجزء الأول منها فى عهد يوحنا الثانى والعشرين، و"قوة وعدالة الإمبراطور الرومانى" الذى كتبه عام ١٣٣٨ فى عهد البابا بندكت الثانى عشر وهو الذى انضم فيما بعد لكتاب "المحاورات" بوصفه الرسالة الثانية من الجزء الثالث. ولقد كانت الرسالة الأولى من الجزء الثالث عن "قوة البابوية"، ولقد كتبت بغرض أن يفصل المؤلف نفسه عن "مارسيليوس أوف بادوا" واختير من الأخير "الدفاع الصغير" و"مسائل مختلفة حول سلطة البابوات" كانت موجهة فى جانب منها على الأقل ضد حق الحكم الإمبراطورى ليبولد أوف بامبرج على حين أن أوكام فى "مختصر مبادئ الطغيان" يقدم عرضًا واضحًا لآرائه السياسية. وكتابه الأخير "السلطة بين البابا والإمبراطور" كان نقداً لاذعًا لبابوات مدينة أفينون. وهناك أعمال خلافية أخرى تشمل "مجمل أخطاء البابا" وهو كتاب نشره أوكام مبكرًا يلخص فيه الشكاوى ضد البابا يوحنا الثانى والعشرين... وكتاب "المبادئ" الذى ربما نشر فيما بين أغسطس ١٣٣٨ ونهاية ١٣٣٩، وقد خصص لبيان أن إدوارد الثالث ملك إنجلترا كان له ما يبرره فى أخذ الإعانات من الكهنة حتى ولو كان ذلك ضد رغبات البابا أو توجيهاته فى حروبه ضد الفرنسيين.

وإذا ما اتجهنا أولاً إلى المناظرة المتعلقة بالعلاقات بين الكنيسة والدولة يستطيع المرء أن يلاحظ أنه فى الجانب الأعظم من فكر أوكام، يتحرك داخل النظرة السياسية القديمة للعصور الوسطى، وبعبارة أخرى فإنه لم يول إلا قدرًا ضئيلاً من الاهتمام

لعلاقة الملك الوطنى بالإمبراطور واهتم أكثر بالعلاقات الجزئية بين البابا والإمبراطور أكثر من العلاقة بين الدولة والكنيسة بصفة عامة. ومن وجهة نظر منصبه باعتباره لاجئا فى بلاط لودفيج أوف بفاريا لم يكن ذلك إلا متوقعا، رغم أن من الصواب أن نقول بالطبع، إنه لم يستطع أن يناقش الموضوع المباشر الذى شغل اهتمامه الشخصى دون أن يمد اهتمامه إلى موضوع أكثر عمومية وأكثر اتساعًا. وإذا ما نظر المرء إلى خلافات "وليم أوكام" من وجهة نظر تأثيرها وبالنظر إلى تطورها التاريخى فى أوربا، فإن فى استطاعته أن يقول إنه اهتم هو نفسه فى الواقع بعلاقات الكنيسة بالدولة لأن مركز الإمبراطور فى علاقته بالملك القومى مثل ملك إنجلترا كان أكثر قليلا من السمو فى الشرف.

وعندما يؤكد أوكام التفرقة الواضحة بين السلطة الروحية والزمانية فإنه بالطبع لم يتعرض لأية نظرية ثورية وهو يصر على أن الرأس الأعلى فى المجال الروحى - أى البابا.. ليس هو مصدر القوة والسلطة الإمبراطورية، وكذلك فإن التصديق البابوى ليس مطلوبًا ليكون الانتخاب الإمبراطورى مشروعًا، وإذا ما ادعى البابا لنفسه أو حاول أن يزعم، السلطة فى المجال الزمنى، فإنه يغزو أرضًا ليس له الحق فيها. إن سلطة الإمبراطور ليست مستمدة من البابا وإنما من انتخابه. ويحل الناخبون محل الشعب، ولا يمكن أن يكون هناك شك فى أن أوكام نظر إلى السلطة السياسية بوصفها مستمدة من الله من خلال الشعب، إما مباشرة من حادثة الشعب فى اختياره للسيادة. أو بطريقة متوسطة إذا ما الشعب وافق - صراحة أو ضمنًا - على انتقال السلطة السياسية. وتحتاج الدولة إلى حكومة ولا يستطيع الشعب تجنب السيادة من نوع ما سواء أكان الإمبراطور أو الملك أو الوزراء. لكن السلطة لا تستمد فى أية حالة من السلطة الروحية أو تعتمد عليها. أما أن أوكام لم يقصد أن يوجه إنكاره لسلطة البابا العليا فى الأمور الزمانية لكى تنطبق فقط لصالح الإمبراطور فهذا أمر واضح بكثرة، فمثلاً هذا موجود فى كتاب "المبادئ". فكل سيادة شرعية تستمتع بالسلطة التى لم تستمد من البابا.

٣ - لكن كما سبق أن رأينا بالفعل لو أن "أوكام" ساند استقلال الأمراء الزمانيين فى علاقتهم بالكنيسة - بمقدار ما تتعلق هذه العلاقة بالمسائل الدنيوية، فإنه لم يرفض السلطة الزمانية للبابا لكى يدعم السلطة السياسية المطلقة. جميع الناس ولدوا أحرارًا بمعنى أن لهم الحق فى الحرية. وعلى الرغم من أن مبدأ السلطة - مثل مبدأ الملكية الخاصة - ينتمى إلى القانون الطبيعى فإنهم يتمتعون بحق طبيعى هو اختيار حكامهم؛ وطريقة اختيار الحاكم، وانتقال السلطة من حاكم إلى أخر يخلفه تعتمد على القانون البشرى. ومن الواضح أنه ليس ضروريًا أن الحاكم التالى ينبغى أن يكون منتخبا، غير أن الحرية الأساسية للإنسان فى اختيار السلطة الزمانية وتعيينها هو حق لا تستطيع أى سلطة على الأرض أن تأخذها منه؛ وفى استطاعة المجتمع بالطبع بإرادته الحرة الخاصة أن يقيم ملكية وراثية؛ ولكنها فى هذه الحالة تخضع هى نفسها بإرادتها الحرة للملك ولخلفائه الشرعيين. وإذا خان الملك الثقة وأساء السلطة؛ فإن الجماعة قادرة على تأكيد حريتها بالتخلص منه"، بعد أن قنع العالم كله تلقائيا بسيطرة الرومان وإمبراطوريتهم، فقد كانت الإمبراطورية نفسها حقا، إمبراطورية خيرة وعادلة" وتعتمد شرعيتها على القبول الحر من الرعايا[1]. فلا ينبغى أن يكون أحد أعلى من الجماعة إلا باختيارها ورضاها، وكل شعب وكل دولة لها الحق فى انتخاب رئيسها لو أنها أرادت ذلك[2]. وإذا كان هناك شعب بلا حاكم فى الأمور الزمانية؛ فلا هو من واجب البابا ولا من سلطته تعيين الحكام للشعوب لو أرادت الشعوب تعيين حاكمها أو حكامها[3].

٤ - هناك نقطتان مهمتان وهما: استقلال السلطة الزمانية وحرية الشعب لحسم شكل الحكومة لو أنهم اختاروها وهما فى ذاتهما ليستا جديدتين. وتمثل فكرة السيفين

---

(1) Dialogues, 2,3,1,27.

(2) Ibid, 2,4,2,5.

(3) Opus Nonaginta dier um, 2,4.

على سبيل المثال النظرة الشائعة فى العصور الوسطى(*). وعندما احتج "أوكام" ضد ميل بعض البابوات، فى أن ينسبوا لأنفسهم مركز الملوك الزمانيين وحقوقهم، فقد كان يعبر صراحة عن اقتناع معظم المفكرين فى العصور الوسطى بأن مجالات الروحى والزمانى لابد من التمييز بينهما بوضوح. ومن ناحية أخرى فإن جميع اللاهوتيين والفلاسفة العظام فى العصر الوسيط كانوا يؤمنون بالحقوق الطبيعية بمعنى ما. ولابد أنهم رفضوا فكرة أن الملوك يملكون سلطة مطلقة لا حد لها. ولقد كان لأهل العصر الوسيط احترام للقانون والعادات؛ فهم لا يحبون السلطة التعسفية على الإطلاق؛ وفكرة أن الحكام لابد أن يحكموا داخل إطار عام من القانون يعبر عن النظرة العامة للعصر الوسيط. ومن الصعب أن نقول كيف نظر القديس توما الأكوينى بالضبط إلى مشكلة اشتقاق سلطة السادة، لكن من المؤكد أنه اعتقد أنها محدودة، من حيث إن لها غرضا محددا، ومن المؤكد أنه يعتبر الرعايا غير ملزمين بالخضوع لحكومة الطغيان. ولقد اعترف أن بعض الحكومات تفعل ذلك أو ربما استمدت سلطتها على نحو مباشر من الشعب (من الله على نحو مطلق) وعلى الرغم من أنه ليس هناك ميل واضح جداً لأن ينظر إلى الحكومات على أنها تستمد سلطتها بالضرورة بهذه الطريقة. ولقد اعتقد أنه يمكن أن تكون هناك مقاومة للطغيان الذى له ما يبرره وليس تفسيراً لإثارة الفتنة والعصيان. إن لدى الحاكم الثقة فى تحقيق ذلك، وإذا لم يحققه بل خان الثقة فسوف يكون للجماعة الحق فى التخلص منه. ومن ثم فهناك سبب جيد- كما سبق أن ذكرنا، أنه بالنظر إلى كراهية السلطة التعسفية وبالنظر إلى الإصرار على القانون فإن مبادئ "أوكام" لا تختلف اختلافًا جوهريًا عن مبادئ القديس توما الأكوينى.

ومع ذلك فإن إصرار وليم أوكام على التفرقة بين السلطات الروحية والسلطات الزمانية، وعلى حقوق المواطنين الأساسية فى المجتمع السياسى لم يكن أمرًا جديدًا،

(*) نظرية السيفين تستند إلى أقوال السيد المسيح أن الله خلق سيفين لقيادة العالم أحدهما روحى والآخر زمنى، وأن أولهما للبابا والآخر للإمبراطور (المترجم).

مع أنه ثورى، وحتى إذا نظرنا إليها على أنها تعبر عن مبادئ مجردة فإنه لا ينتج عن ذلك أن الطريقة التى قاد بها المناظرة مع البابوية ليست جزءًا من الحركة العامة التى يمكن أن تسمى ثورية. ذلك لأن الجدال من جانب لودفيج أوف بفاريا والبابوية أحد الأحداث في حركة عامة كان الجدال فيها بين فيليب الجميل وبونفيس الثامن عرضًا مبكرا. واتجاه الحركة إذا نظرنا إليها من وجهة نظر التطور التاريخى العينى، كان نحو الاستقلال التام للدولة عن الكنيسة، حتى فى المسائل الروحية. وربما تحرك فكر أوكام داخل مقولات البابوية القديمة والإمبراطورية القديمة، لكن التماسك التدريجى للدول المركزية القومية قد أدى إلى انهيار التوازن بين السلطتين وإلى انبثاق الوعى السياسى الذى وجد تعبيرًا جزئيًا فى الإصلاح الدينى. وفضلاً عن ذلك فإن عداء أوكام لسلطة البابا المطلقة حتى داخل المجال الدينى عندما يُنظر إليه فى ضوء ملاحظاته العامة عن علاقة المواطنين بالحكام فإنه يرتبط بمضامين موجودة فى مجال الفكر السياسى كذلك. وسوف أنتقل الآن إلى أفكاره عن مركز البابا داخل الكنيسة رغم أنه من الجدير بالملاحظة مقدما، أنه على الرغم من أن أفكار أوكام عن حكومة الكنيسة تخص المجال الكنسى وأنها تبشر بالحركة الكنسية التى تصادفت تقريبًا مع الفتنة الكبرى (١٣٧٨-١٤١٧) فإن هذه الأفكار أيضا جزء من الحركة الواسعة التى انتهت إلى تفكك العالم المسيحى فى العصور الوسطى.

٥ - ليس من الضرورى تماما أن نقول أكثر من بضع كلمات حول موضوع خلافات "أوكام" مع مركز البابا فى داخل الكنيسة باعتباره موضوعا ينتمى إلى تاريخ الكنيسة وليس إلى تاريخ الفلسفة، بل كما سبق أن ذكرنا المضامين الأبعد لأفكاره فى موضوع أصبح مرغوبًا لأن نقول شيئا عنه. ولقد كانت مشكلة أوكام الرئيسية هى أن سلطة البابا المطلقة داخل الكنيسة ليس لها ما يبررها، حتى إنها قد تضر بمصلحة، ومن ثم فلابد من كبحها وتحديدها[1] والوسيلة التى يقترحها "أوكام" لتحديد سلطة

(١) لم ينكر أوكام سيادة البابا بما هى كذلك. ولكنه يرفض ما أسماه سيادة الطغيان (المؤلف).

البابا هى إنشاء مجلس عام. ومن الممكن اعتماده على تجربته ومعرفته بهيئات مستجدة هو الذى جعله يتصور هيئات دينية؛ مثل الأبرشيات، والمجالس الكهنوتية، والأديرة، والتى ترسل ممثلين إلى المجامع والهيئات الريفية وهذه المجامع تختار ممثلين للمجمع العام الذى لابد أن يشمل عامة الناس بقدر ما يشمل الكهنة. وعلينا أن نلاحظ أن أوكام لم ينظر إلى المجمع العام باعتباره عضواً للنطق بنظريات معصومة من الخطأ حتى ولو اعتقد أنه من المحتمل أكثر أن تكون على حق أكثر من البابا وحده لكن مادام أنها محدودة بالبابا ومشكومة بسلطته المطلقة؛ فهو يختص بالسياسة الكنسية مع تكوين البابوية بدلا من المسائل اللاهوتية الخالصة. وهو لم ينكر أن البابا هو خليفة القديس بطرس وهو كاهن المسيح ولم يرد من حيث المبدأ تدمير الكنيسة البابوية، لكنه نظر إلى بابوية أفينون، على أنها تجاوز حدودها الضيقة - إن صح التعبير- وأنها لا تصلح للحكم دون شكائم حاسمة وحدود قاطعة. ولا شك أنه كان يعتنق آراء هرطقية. لكن كان دافعه لإبداء هذه الاقتراحات هو معارضة الممارسات الفعلية للسلطة التعسفية غير المنضبطة، وأن هذا هو السبب فى أن أفكاره عن التكوين الدستورى للبابوية كان لها مضامين فى المجال السياسى، وحتى أفكاره هو عندما ينظر إليها من حيث علاقتها بالمستقبل المباشر فلابد من النظر إليها باعتبارها مبشرة بالحركة التوفيقية.

"الفصل التاسع"

الحركة الأوكامية أو الاسمية - جون أوف ميركور - ونيقولاس أوف أوتركور- المذهب الاسمى فى الجامعات - ملاحظات ختامية.

١ - ربما كانت عبارة "الحركة الأوكامية" اسمًا مغلوطًا أو غير دقيق؛ فهو قد يفهم على أنه يتضمن أن وليم الأوكامى هو المنبع الوحيد لتيار الفكر الحديث فى القرن الرابع عشر، وأن مفكرى الحركة جميعًا استمدوا أفكارهم منه، وبعض هؤلاء المفكرين من أمثال الفرنسيسكانى أدم ودهام أو جولدام (توفى ١٣٥٨) كان فى الواقع تلميذًا لأوكام، فى حين أن آخرين من أمثال هولكوت الدومينيكانى (توفى ١٣٤٩) كانوا من الذين تأثروا بكتابات أوكام دون أن يكونوا تلاميذ له بالفعل، لكن فى بعض الحالات الأخرى من الصعب أن نكتشف إلى أى حد يكون فيلسوف معين مدينًا بأفكاره بسبب تأثير أوكام؛ حتى إذا كان من إحدى وجهات النظر ربما كان من الأفضل أن نتحدث عن الحرية الاسمية بدلا من الحديث عن "الحركة الأوكامية". وليس من الممكن إنكار أن أوكام كان أكثر الكتاب تأثيرًا فى الحركة، وربما كان لهذا السبب ينبغى أن يرتبط اسمه بالحركة. أما أسماء "المذهب الاسمى" و "مذهب المصطلحات" قد استخدمت باعتبارها مترادفات لتعيين الطريق الحديث والخاصية البارزة لمذهب المصطلحات هى تحليل وظيفة المصطلح فى القضية أو مذهب التفسير وعلى نحو ما سبق أن أشرنا، فنظرية التفسير يمكن أن توجد عند المناطقة قبل أوكام؛ فى كتابات بطرس الأسبانى على سبيل المثال، غير أن أوكام الذى طوّر منطق المصطلحات فى الاتجاه "التصورى" والاتجاه "التجريبى" الذى وصلنا إلى ربطه بالمذهب الاسمى؛ فإنه يمكن

من ثم أن يكون للمرء ما يبرره – في رأيي – في الحديث عن "الحركة الأوكامية" بشرط أن يتذكر المرء أن العبارة لا تعني أن أوكام كان المصدر المباشر لجميع تطورات هذه الحركة.

إن تطور منطق المصطلحات يشكل أحد جوانب الحركة، وفي هذا السياق ربما يذكر المرء "ريتشارد سوينسهيد"، ووليم هيتسبري" وهما معًا عملا بكلية "ميرتون" بجامعة أكسفورد، وكانت كتابات الأخير المنطقية واسعة الانتشار، ولقد أصبح هو نفسه مستشارًا لجامعة أكسفورد عام ١٣٧١. ولقد كان هناك عالم منطق آخر معروف في القرن الرابع عشر هو ريتشارد بيلنجام لكن الدراسات المنطقية الفنية للاسميين، ولأولئك المتأثرين بالحركة الاسمية، كثيرًا ما ترتبط مثل أولئك الذين يرتبطون بأوكام أنفسهم بهجوم هدام للميتافيزيقا التقليدية أو بالأحرى على الأدلة التي قَدّمت في الميتافيزيقا التقليدية؛ ولقد أقيمت هذه الهجمات في بعض الأحيان على وجهة النظر التي تقول إن الخطوط التقليدية للبرهان ليست أكثر من حجج. مرجحة وهكذا تبعًا لما يقوله ريتشارد "سوينسهيد" فإن الحجج التي استخدمت للبرهنة على وحدانية الله ليست براهين بل حججًا جدلية، أعني أنها حجج لا تستبعد أن يكون ضدها صادقًا أو لا يمكن أن يرد – بلغة العصر – إلى مبدأ التناقض، وفي بعض الأحيان يوضع التأكيد على عجزنا المفترض عن معرفة أي جوهر. وإذا لم يكن لدينا أي معرفة بأي جوهر – فيما يقول "ريتشارد بيلنجام" – فإننا لن نستطيع البرهنة على وجود الله – أما مذهب التوحيد فهو مسألة إيمان، وليس برهانا فلسفيًا. إن نفي قضايا مثل، "الله موجود"أو إبعادها حيث يفهم لفظ "الله" على أنه يدل على الموجود الفريد الاسمي، إلى مجال الإيمان لا يعني أن أي فيلسوف يشك في حقيقة هذه القضايا. إن ذلك يعني ببساطة أنه لم يعتقد أن مثل هذه القضايا يمكن البرهنة عليها. ومع ذلك فإن هذا الموقف الشكي فيما يتعلق بالحجج الميتافيزيقية كان مرتبطًا بغير شك في حالة الفلاسفة المختلفين بدرجات مختلفة في إصرارهم على أولوية الإيمان. ربما تشكك المحاضر، أو الأستاذ في كلية الآداب في مشروعية الحجج الميتافيزيقية على أسس

منطقية خالصة، على حين أن عالم اللاهوت قد يهتم أيضا بتأكيد ضعف العقل البشرى وسمو الإيمان والطابع المتعالى للحقيقة الموحاة. لقد سلّم روبرت هولكوت، على سبيل المثال، بشيء اسمه "منطق الإيمان" الذى يتميز عن المنطق الطبيعى وأعلى منه. ومن المؤكد أنه ينكر الطابع البرهانى للحجج التأليهية. والقضايا التحليلية هى وحدها القضايا اليقينية على نحو مطلق، ويستخدم مبدأ العلية فى الحجج التقليدية على وجود الله حججًا ليست قضايا تحليلية. وينتج عن ذلك أن الحجج الفلسفية على وجود الله لا يمكن أن تعدو عن أن تكون حججًا ترجيحية، ومع ذلك فاللاهوت أعلى من الفلسفة، ونحن نستطيع فى مجال اللاهوت الدجماطيقى أن نرى عملية المنطق التى هى أعلى من المنطق الطبيعى المستخدم فى الفلسفة. وبصفة خاصة فإن القول بأن مبدأ التناقض هو مبدأ نتجاوزه فى اللاهوت هو أمر واضح، كما يعتقد "هولكوت" من نظرية التثليث، وليس رأيى إذن أن اللاهوتيين هم الذين تأثروا بالنقد الاسمى للبراهين الميتافيزيقية، وأنهم لم يدعموا نقدهم بالالتجاء إلى المنطق، بل بالأحرى أن هذا المذهب الشكى النسبى لا ينبغى تناوله بغير جنحة كبيرة بوصفه يتضمن موقفًا شكيًا نحو العبارات اللاهوتية منظورًا إليها على أنها عبارات عن الواقع، أى على أنها نفى وا ع للاهوت الدجماطيقى إلى مجال التخمين.

وقبول هذا أو ذلك الموقف الاسمى لا يعنى، بالطبع، أن مفكرًا معينًا قد تبنى جميع المواقف التى قال بها وليم الأوكامى. "فجون رودنجتون" على سبيل المثال (توفى عام ١٣٤٨) الذى أصبح راعيا للفرنسيسكان الإنجليز شك فى الطابع البرهانى لحجج وحدانية الله، لكنه رفض فكرة أن القانون الأخلاقى يعتمد ببساطة على الإرادة الإلهية. ويوحنا باسوليس (توفى عام ١٣٤٧) مفكر فرنسيسكانى آخر شك كذلك فى الطابع البرهانى للأدلة الميتافيزيقية على وجود الله – وفى الوحدانية واللاتناهى، لكنه ربط بين هذا الموقف النقدى بمواقف سكوت المختلفة. فمن الطبيعى أن مذهب سكوت كان ذا تأثير قوى فى سلك الفرنسيسكان وأنه أخرج فلاسفة من أمثال فرانسيس دى ميرون (توفى عام ١٣٢٨)، وأنطوان أندريه (توفى عام ١٣٢٠)، الدكتور المحبوب وفرانسيس

دى مارشيا "الدكتور المتأهب". وما علينا إذن سوى أن نتوقع أن نجد خطوطًا فكرية من سكوت وأوكام يلتقيان ويمتزجان فى مفكرين مثل "جون أوف ريبا" الذى كان يحاضر فى باريس فى الجزء المبكر من النصف الثانى من القرن الرابع عشر، وبطرس أوف كندا (توفى ١٤١٠)، وفضلا عن ذلك ففى بعض الحالات حيث يتأثر المفكر بكتابات القديس أوغسطين وبالأوكامية معًا ليس من السهل دائما أن نحكم أيهما كان أشد تأثيرًا فى نقطة معينة، فمثلاً توماس برادواردين (حوالى ١٢٩٠-١٣٤٩) يلجأ إلى القديس أوغسطين فى تدعيم نظريته عن الحتمية اللاهوتية. لكن من الصعب أن نقول إلى أى مدى تأثر بكتابات أوغسطين مأخوذة بذاتها، وإلى أى مدى قبل مواقف أوكام ثم حاول أن يغطيها بعبارة القديس أوغسطين لأنه هو نفسه كان عضوًا فى "النظام الأوغسطينى" وإلى أى حد كان يؤمن حقًا أنه وجد فى كتابات القديس أوغسطين موقفًا أو حدثًا توحى به إليه فلسفة أوكام، حتى إن روبرت هولكوت الدومينيكانى، حاول أن يبين أن بعضًا من مبادئه الأوكامية الواضحة لم تكن حقا غريبة عن ذهن القديس توما الأكوينى.

يكفى ما قلناه ليبين أن "الأوكامية" أو "الاسمية" التى ارتبطت بصفة خاصة بالأكليركية الدنيوية قد نفذت بعمق فى الأنظمة الدينية. وشعروا بتأثيرها لا فقط فى سلك الفرنسيسكان بل أيضا فى سلك الدومينيكان وأنظمة أخرى؛ وفى الوقت نفسه - بالطبع - كانت خطوط الفكر التقليدية لا تزال مصانة، لا سيما فى سلك يمتلك دكتورًا رسميًا مثل السلك الدومينيكانى لديه القديس توما الأكوينى. خذ مثلا نساك القديس أوغسطين الذين نظروا إلى "جيل أوف روما" على أنه دكتورهم. لقد رأينا أن جريجورى أوف رمينى الذى كان قائدًا لهذا السلك من ١٣٥٧ إلى ١٣٥٨، قد تأثر بالمذهب الأوكامى لكن توماس أوف ستراسبرج الذى سبق جريجورى بصفته قائدًا (١٣٤٥-١٣٥٧) قد حاول حماية النظام من تأثير المذهب الاسمى باسم الأمانة والإخلاص "لجيل أوف روما". وفى الواقع أن ذلك لا يبرهن على أنه من الممكن إبعاد تأثير المذهب الاسمى لكن واقعة أن النظام لديه دكتور رسمى شجع بلا شك اعتدالاً معينًا فى الدرجة تقبل به المواقف القصوى للمذهب الاسمى، وقد قبِلَها المتعاطفون مع الطريق الحديث.

هناك عامل مشترك بين الاسميين والأوكاميين، كما سبق أن رأينا وهو التأكيد الذى وضعوه على نظرية "الاستبدال" وتحليل الطرق المختلفة التى ترتبط بها الحدود فى القضية بالأشياء. ومع ذلك فمن الواضح أن للمرء ما يبرر حديثه عن "المذهب الاسمى" أو إذا فضلّنا "المذهب التصورى" فقط فى حالة الفلاسفة الذين - مثل أوكام - يعلنون أن المصطلح العام أو اسم الفئة يمثل قضية الأشياء الفردية، أو عن الأشياء الفردية وحدها. ومع هذه النظرية أعنى أن الكلية تنتمى فقط إلى حدود فى وظيفتها المنطقية يتجه الاسميون كذلك إلى أن يؤكدوا أن تلك القضايا وحدها التى يمكن ردها إلى مبدأ التناقض مؤكدة بطريقة مطلقة. وبعبارة أخرى لقد ذهبوا إلى أن حقيقة العبادة ليست مؤكدة على نحو مطلق ما لم يكن من الممكن تقرير الضد دون الوقوع فى تناقض. والآن لا توجد عبارة عن علاقة العلّية يمكن فى اعتقادهم، أن تكون عبارة من هذا النوع. وبعبارة أخرى فإن نظريتهم عن الكليات أدت بالاسميين إلى تحليل تجريبى للعلاقة العلّية. وفضلاً عن ذلك بمقدار ما يكون التأثير من الظواهر إلى الجوهر استدلالاً من المعلول إلى العلّة فإن هذا التحليل يتأثر أيضا بوجهة النظر الاسمية لميتافيزيقا الجوهر والعرض. وإذا كانت القضايا التحليلية هى من ناحية أخرى وحدها بمعنى القضايا التى يمكن ردها إلى مبدأ التناقض فهى مؤكدة على نحو مطلق، على حين أن العبارات - من ناحية أخرى - عن علاقات العلّية هى تجريبية أو تعميمات استقرائية، تتمتع بأعلى درجة من الترجيح. وينتج عن ذلك أن الحجج الميتافيزيقية التقليدية التى تعتمد على استخدام مبدأ العلّية، وعلى ميتافيزيقا الجوهر - والعرض لا يمكن أن تكون مؤكدة على نحو مطلق. وإذن ففى حالة العبارات عن وجود الله، مثلًا، فإن الاسميين يؤكدون أنهم لا يدينون بيقينهم لأية حجج فلسفية يمكن أن تلتمس لصالحهما، لكن إلى واقعة أنها حقائق للإيمان نتعلمها عن طريق اللاهوت المسيحى. ومن الطبيعى أن يتجه هذا المركز نحو إدخال تفرقة حاسمة بين الفلسفة واللاهوت. بمعنى ما بالطبع تفرقة حاسمة بين الفلسفة واللاهوت يتم الاعتراف بها باستمرار، أعنى أن التفرقة معترف بها على الدوام بين قبول عبارة باعتبارها نتيجة بسيطة لمسار المرء الخاص فى الاستدلال وقبول عبارة عن السلطة الإلهية. غير أن مفكرًا مثل القديس

توما الاكوينى كان قد اقتنع بأنه من الممكن البرهنة على "مدخل الإيمان" مثل عبارة هناك إله موجود يستطيع إنزال الوحى كما كان الأكوينى أيضا مقتنعًا، بالطبع، بأن فعل الإيمان يتضمن نعمة تفوق الطبيعة، لكن المهم هو أنه بحقائق اعتراف مؤكدة مبرهن عليها تفترض مسبقًا بطريقة منطقية بواسطة فعل الإيمان حتى إذا كان الإيمان الذى يجاوز الطبيعة فى معظم الحالات الفعلية يعمل قبل أن يصل الموجود البشرى بفترة طويلة، إلى فهم الأدلة التى نتحدث عنها. ومع ذلك فإن "مدخل الإيمان" فى الفلسفة الاسمية لا ينظر إليه على أنه يمكن البرهنة عليه تماما، والجسر بين الفلسفة واللاهوت إلى هنا بمقدار ما يخول للمرء أن يتحدث عن "جسر" (عندما يحتاج الإيمان إلى نعمة فوق الطبيعة) قد تحطم، غير أن الاسميين ليسوا معنيين بالاعتبارات الدفاعية، ولم يكن الدفاع فى أوربا المسيحية فى العصور الوسطى مسألة مهمة على نحو ما أصبح بالنسبة للاهوتيين والفلاسفة الكاثوليك فى تاريخ لاحق.

فى الملخص السابق لمواقف الاسميين استخدمت كلمة "اسمى" لتعنى الاسمى الشامل أو المفكر الذى طوّر إمكانات المذهب الاسمى أو الفيلسوف الاسمى "المثالى" الاسمى صاحب الدم النقى Pur sang. ولقد لاحظت فيما سبق أنه ليس كل هؤلاء المفكرين الذين تأثروا إيجابيا بالحركة الأوكامية والذين - ربما من زوايا معينة يمكن أن يسموا اسميين - تبنوا جميع مواقف أوكام. لكن آمل أن يكون ذا نفع أن نقدم تفسيرًا لأفكار فلسفية عند اثنين من المفكرين يرتبطان بالحركة هما "جون أوف ميركورت" - "ونيقولاس أف أوتركورت"، وكان الثانى منهما بوجه خاص متطرفا؛ والتعرف على فلسفة نيقولاس هو وسيلة فعالة. إذ كانت الوسيلة الأبعد لا تزال مطلوبة لإزالة الوهم بأنه لم يكن هناك تعدد فى الآراء فى فلسفة العصر الوسيط فى الموضوعات المهمة. وبعد رسم الخطوط العريضة فى فكر هذين الرجلين سوف أختتم الفصل ببعض الملاحظات حول تأثير المذهب الاسمى فى الجامعات، لاسيما فى الجامعات الجديدة التى كانت قد تأسست فى الجزء الأخير من القرن الرابع عشر وخلال القرن الخامس عشر.

٢ - جون أوف ميركور الذى يبدو أنه كان راهبًا بندكتيا (ما يسمى بالراهب الأبيض Monchus albus) حاضر فى كتاب الأحكام "لبطرس اللمباردى" فى كلية الرهبان البندكت للقديس برنارد في باريس، ويوجد من هذه المحاضرات التى ألقيت فى ١٣٤٤-١٣٤٥ نسختان. ونظرا لأن عدداً من قضاياه هوجمت على نحو مباشر فإن "جون أوف ميركور" أصدر تفسيراً وتبريراً لموقفه لكن أدينت على الأقل ٤١ قضية فى عام ١٣٤٧ بواسطة مدير جامعة اللاهوت وكليته. ولقد أدى ذلك إلى أن نشر جون كتاباً آخر دفاعًا عن موقفه؛ وهذان "الدفاعان" الأول يفسر أو يدافع عن ٦٣ قضية مشكوك فيها، والثانى يفعل الشىء نفسه دفاعًا عن ٤١ قضية أدينت ونشرها فى شتيلر[١].

هناك نوعان من المعرفة ميَّز بينهما جون ميركور وهو يميزهما طبقا لصفة موافقتنا للقضايا المختلفة. وأحيانا تكون موافقتنا "واضحة" مما يعنى - فيما يقول - أنها تقدم بلا خوف من الخطأ، فعلى أو محتمل، وفى أحيان أخرى تأتى موافقتنا مع الخوف الفعلى أو الممكن كما هو الحال مثلاً فى حالة الشك أو الظن. لكن من الضرورى إدخال تفرقة أبعد، أحيانا نقدم موافقتنا بلا خوف من الخطأ لأننا نرى بوضوح حقيقة القضية التى نوافق عليها صراحة. ويحدث ذلك فى حالة مبدأ التناقض، وفى حالة تلك المبادئ والنتائج التى يمكن ردها على نحو مطلق إلى مبدأ التناقض. فلو أننا رأينا قضية تعتمد على مبدأ التناقض أو ترتد إليه فإننا نرى أن ضد تلك القضية أعنى سلبها مستحيل أو لا يمكن تصوره. وفى أوقات أخرى نعطى موافقتنا بلا خوف من الخطأ لقضايا صدقها ليس واضحًا ذاتيا رغم أنها مؤكدة بفضل شهادة أنها لا تدحض حقائق الإيمان الموحى بها هى من هذا القبيل، فنحن نعرف على سبيل المثال عن طريق الوحى وحده أن هناك ثلاثة أقانيم فى إله واحد.

(١) بحث فى اللاهوت القديم والوسيط (عام ١٩٣٣) ص. - ٧٩، وص ١٩٢- ٢٠٤.

فإذا تركنا تفسير حقائق الإيمان الموحى بها سيكون عندنا، بالتالى، قضايا نوافق عليها بلا خوف من الخطأ. ذلك لأنه يمكن ردّها إلى مبدأ الوضوح الذاتى، ومبدأ التناقض، والقضية التى نوافق عليها بلا خوف مثل القضية التى تقول: "أعتقد أن الموضوع الذى أراه عن بعد هو بقرة". والموافقة على النوع الأول يسميها جون أوف ميركور "الموافقة الواضحة"، أما الموافقة من النوع الثانى فهو يسميها "الموافقة غير الواضحة". لكن علينا الآن أن نميز بين نوعين من الموافقة الواضحة أولا: هناك موافقات واضحة بالمعنى الدقيق والسليم للكلمة، والموافقة من هذا النوع تعطى لمبدأ التناقض، وإلى مبادئ يمكن ردها إلى مبدأ التناقض- وإلى نهايات تعتمد على مبدأ التناقض. وفى مثل هذه القضايا يكون لدينا "خاصية الوضوح" ثانيا: موافقات تقدم فى الواقع دون خوف من الخطأ، لكنها لا تعطى بفضل الرابطة الحميمة للقضية بمبدأ التناقض. ولو أننى أعطيت موافقتى على قضية تقوم على أساس التجربة (كتلك القضية التى تقول مثلا: "هناك حجارة") فأنا أقدم هذه الموافقة بلا خوف من الخطأ بل أعطيها بفضل تجربتى بالعالم الخارجى، وليس بفضل إمكان الرد إلى مبدأ التناقض. وفى حالة مثل هذه القضية يكون لدينا خاصية الوضوح أو إمكان الوضوح بل "الوضوح الطبيعى". ولقد عرف جون أف ميركور" هذا "الوضوح الطبيعى" على أنه الوضوح الذى نعطيه موافقتنا على وجود شيء ما دون خوف من الخطأ، وظهور هذه الموافقة لأسباب تقتضى بالضرورة موافقتنا على نحو طبيعى.

والتفسير السابق لنظرية جون أوف ميركور عن الموافقات الإنسانية تأتى من دفاعه الأول. وهو هنا يفسر الـ ٤٤ قضية التى صيغت فى موضوع الهجوم، ولقد صيغت القضية "على النحو التالى": لم تتم البرهنة من قضايا واضحة بذاتها أو التى تمتلك وضوحًا يمكن رده بواسطتنا إلى يقين المبدأ الأول وهو أن الله موجود، أو أن هناك موجودًا فائق "الكمال، أو أن شيئا واحدًا هو علّة شيء آخر، أو أن لكل شيء مخلوق علّة، ودون هذه العلّة لا يكون هناك سبب خاص لوجوده وهكذا إلى ما لا نهاية أو أن الشيء لا يمكن له أن يُحدث شيئًا أنبل منه باعتباره سببا شاملا أو أنه يستحيل

على شيء ما أن يُحدث شيئًا أنبل من أى شيء موجود الآن. وبصفة خاصة فإن الأدلة على وجود الله لا تعتمد على القضايا الواضحة بذاتها؛ أو على قضايا يكون فى قدرتنا ردها إلى مبدأ التناقض الذى هو فى الأساس مبدأ واضح بذاته. ولقد فسر خصوم جون أوف ميركور نظريته على أنها تعنى أنه لا يوجد دليل من الأدلة على وجود الله التى تلزمك بالموافقة بمجرد فهمها، وأننا لسنا على يقين من وجود الله بمقدار ما تسير الفلسفة. وفى ردّه لاحظ جون أوف ميركور أن الأدلة على وجود الله تعتمد على التجربة، وأنه لا توجد قضية تكون نتيجة لتجربة العالم يمكن أن ترد إلى مبدأ التناقض. ومع ذلك فمن الواضح من تعاليمه بصفة عامة أنه قام باستثناء واحد لهذه القاعدة بصفة عامة، أعنى فى حالة القضية التى تؤكد وجود مفكر أو متحدث. لو أننى قلت إننى أنكر أو حتى أشك فى وجودى دون تأكيد لوجودى؛ وفى هذه النقطة فإن جون أوف ميركور يتبع القديس أوغسطين. لكن هذه القضية الجزئية تقف بذاتها ولا توجد قضية أخرى تكون نتيجة للتجربة الحسية، أو تجربة العالم الخارجى، يمكن لنا أن نردها إلى مبدأ التناقض، ولا قضية من هذا القبيل إذن تستمتع بخاصية الوضوح. كن جون أوف ميركور أدرك أنه يعنى أن مثل هذه القضايا جميعًا مشكوك فيها وهى لا تتمتع بخاصية الوضوح ولكنها تتمتع بالوضوح الطبيعى. على الرغم من أن القضايا تقوم على أساس التجربة بالعالم الخارجى ليست واضحة بنفس الطريقة مثل وضوح مبدأ التناقض. ولا ينتج عن ذلك أننا لابد أن نتشكك فيها أكثر مما نتشكك فى المبدأ الأول، ويتضح من ذلك أننى لا أنوى إنكار أى تجربة أو معرفة، أو شهادة واضحة. بل حتى يتضح من ذلك أننى أعتنق المبدأ المضاد تمامًا لأولئك الذين يقولون إنه ليس واضحًا لهم أن هناك إنسانًا أو حجرًا، على أساس أنه يمكن أن يبدو لهم أن هذه الأشياء أنها على هذا النحو دون أن تبدو أنها كذلك حقًا. وأنا لا أقصد بذلك أن أنكر أن هذه الأشياء واضحة لنا ومعروفة لنا، ولكنى أقصد فحسب أنها ليست معروفة لنا بواسطة نوع أعلى من المعرفة.

القضايا التحليلية أعنى القضايا التى يمكن ردّها بواسطة التحليل إلى مبدأ الوضوح الذاتى الخاص بالتناقض هى يقينية على نحو مطلق، وهذا اليقين المطلق يلحق أيضا بكل إثبات لأى شخص لوجوده الشخصى، وبغض النظر عن هذا التأكيد الأخير لكل القضايا التى هى نتيجة، وتعبر عن المعرفة التجريبية بالعالم لا تتمتع إلا "بالوضوح الطبيعى". لكن ماذا كان يعنى جون ميركور "بالوضوح الطبيعى؟" فهل يعنى ذلك ببساطة أننا نقدم موافقتنا تلقائيا بفضل الميل الطبيعى الذى لا يمكن أن يقاوم للموافقة؟ ولو صح ذلك فهل ينتج عنه - أولا ينتج - أن القضايا التى أعطيناها مثل هذه الموافقة هى قضايا يقينية؟ يذهب جون إلى أن الخطأ ممكن فى حالة بعض القضايا التجريبية: ومن الصعب أن نقول خلاف ذلك. ومن ناحية أخرى نراه يؤكد أننا لا نستطيع أن نخطئ فى كثير من القضايا التى يمكن أن تتفق مع تجاربنا" ومن ناحية أخرى فإنه يصعب علينا أن نقول شيئا آخر ما لم يكن على استعداد للموافقة على أن الخصوم قد فسروا مذهبه بطريقة صحيحة. لكن يبدو واضحًا أن "جون أوف ميركور" قَبِلَ المذهب الأوكامى القائل بأن المعرفة الحاسة بالعالم الخارجى يمكن - بطريقة معجزة- أن يسببها الله وأن يحفظها فى غيبة الموضوع. ولقد عالج هذا الموضوع فى بداية شرحه "الأحكام" ومن الأسلم للمرء أن يقول إذن، إن الوضوح الطبيعى بالنسبة له يعنى أننا نوافق بطريقة طبيعية على وجود ما نشعر به وما نحسه، رغم أنه ربما أمكن بالنسبة لنا أن نقع فى الخطأ لو أن الله قام بمعجزة. وليس ثمة تناقض فى فكرة الله أن يقوم بعمل معجزة. ومن ثم لو أننا استخدمنا كلمة "يقين" بمعنى لا فقط الشعور باليقين بل أن يكون لدينا أنها يقين موضوعى واضح فإننا نكون على يقين من مبدأ التناقض، ومن القضايا التى يمكن ردها، وكل واحد يؤكد وجوده الخاص، والطابع غير القابل للخطأ لحدس وجود شخص ما يظهره ارتباط القضية التى تؤكد وجود شخص ما بمبدأ التناقض لكنا لسنا على يقين من وجود الموضوعات الخارجية أيا ما كان ما نشعر به من يقين. ولو أننا أخذنا مأخذ الجد ذلك الشيطان الشرير الذى افترضه ديكارت لاستطعنا أن نقول إنه بالنسبة لجون أف ميركور لسنا على يقين من وجود العالم الخارجى، إذا لم يؤكد لنا الله أنه موجود. وإذن فجميع الأدلة على وجود الله

التى تعتمد على معرفتنا بالعالم الخارجى غير يقينية أو أنها على الأقل ليست مبرهنة بمعنى أنه يمكن ردها إلى مبدأ التناقض أو أنها تعتمد عليه. ويقول جون فى دفاعه الأول بصراحة إن ضد القضية "الله موجود" يتضمن تناقضاً، لكنه يواصل فيلاحظ أن قضية من هذا القبيل لا تتمتع بالوضوح الذى يلحق بالمبدأ الأول. ولم لا؟ لأننا نصل إلى معرفة نعبر عنها بمثل هذه القضايا عن طريق التفكير فى معطيات التجربة الحسية التى يمكن أن نخطئ فيها على الرغم من أننا لا نستطيع أن نخطئ فى أشياء كثيرة (قضايا) تتفق مع تجاربنا . فهل يعنى أننا يمكن أن نخطئ فى أحكام تجريبية خاصة، بل إننا لا نستطيع أن نخطئ فيما يتعلق بنتيجة مثل وجود الله التى تنتج من شمول التجربة الحسية بالأحرى بدلا من الأحكام التجريبية الجزئية؟ وفى هذه الحالة ما هو الممكن فيما نملكه من التجربة الحسية عندما لا يكون هناك موضوع حاضر؟ ذلك بلا شك إمكان محدود وليس لدينا مبرر لأننا نفترض أنه واقع فعلى بمقدار ما يكون الحديث عن التجربة الحسية، لكنه يظل على الأقل إمكانية. ولست أرى كيف يمكن أن يكون للأدلة التقليدية على وجود الله أكثر من يقين أخلاقى، أو إذا شئت أعلى درجة من الترجيح لمقدمات جون. وربما قام فى دفاعه بمحاولات لتبرير موقفه بأن يكون له طريقان: لكن يبدو واضحاً بالنسبة له أن الأدلة على وجود الله لا يمكن البرهنة عليها بالمعنى الذى يفهم فيه البرهان وإذا تركنا تفسير تساؤلنا عما إذا كان جون على خطأ أو صواب فيما قال، فإنه ربما كان أكثر اتساقًا فيما أعتقد لو أنه وافق صراحة على أن الأدلة على وجود الله بالنسبة له التى تقوم على أساس التجربة الحسية ليست مؤكدة على نحو مطلق.

مبدأ العلية – عند جون ميروكور – ليس تحليلياً. أعنى أنه يمكن أن يرد إلى مبدأ التناقض أو أن نُبيّن أنه معتمد عليه بتلك الطريقة التى تجعل إنكار مبدأ العلية يتضمن تناقضاً. ومن ناحية أخرى، فإنه ينتج عن ذلك أن علينا أن نشك فى حقيقة مبدأ العلية لأن لدينا: "الوضوح الطبيعى" حتى إذا لم نصل إلى أقصى ألوان الوضوح. ومن ناحية أخرى يطرح السؤال بالضبط : ماذا يعنى "الوضوح الطبيعى" على وجه الدقة؟! من

الصعب أن نقول إنه يعنى وضوحًا لا يمكن نقده بطريقة موضوعية، لأنه لو كانت حقيقة مبدأ العلية بهذا الوضوح من الناحية الموضوعية ما كان من الممكن إنكارها ولا يمكن تصور ضدها. ومن المؤكد أن وضوحها يمكن ردّه إلى وضوح مبدأ التناقض. وعندما يتحدث جون عن العلل "فمن الطبيعي أنه يوافق عليها بالضرورة" وكثيرًا ما يبدو على أنه يعنى ذلك رغم أننا يمكن أن نتصور أن إمكان مبدأ العلية ليس صحيحًا. فإننا مضطرون بطبيعتنا أن نعتقد، ونسلك بالفعل كما لو كان صحيحًا. ويبدو من هذا أننا نستنتج أن جميع الأغراض العملية للأدلة على وجود الله التى تقوم على أساس مشروعية مبدأ العلية واضح، ومع ذلك نستطيع أن نتصور أنها ليست مقنعة. وربما يعنى ذلك أكثر قليلاً من أن الأدلة على وجود الله لا يمكن أن تلزم بالموافقة بنفس طريقة النظريات الرياضية يمكن - مثلاً - أن تلزم بالموافقة. ولقد فهم معارضو جون ما يقوله على أنه يعنى أن المرء لا يستطيع أن يبرهن على وجود الله، وأن وجود الله من ثم غير مؤكد؛ لكنه عندما ينكر أن الأدلة برهانية فإنه يستخدم كلمة "برهانية" بمعنى خاص. وإذا كان هذا الدفاع يمثل تعاليمه الحقيقية فإنه لا يعنى أن يقول إن علينا أن نكون شكاكًا فيما يتعلق بوجود الله. والواقع أنه ليس لدينا شك فى نيته إلى الاتجاه فى تدريس المذهب الشكى. لكن من الواضح - من ناحية أخرى - أنه لا يُنظر إلى الأدلة على وجود الله على أنها تملك نفس درجة الإقناع التى ينسبها إليها القديس توما.

يبيّن ميركور نفسه عن طريق نقد الأدلة على وجود الله بهذه الطريقة أنه مفكر له مكانته فى الحركة الأوكامية. كما يبيّن الشيء نفسه عن طريق نظريته الخاصة بالقانون الأخلاقى. والقضية رقم ٥١ على نحو ما هى موجودة فى الدفاع الأول تسير على النحو التالى "الله قادر على أن يُسبب أى فعل للإرادة فى الإرادة حتى لو كان كراهية له هو نفسه. ورغم ذلك فأنا أشك فيما إذا كان أى شيء مما خلق الله فى الإرادة بذاته يمكن أن يكرهه ما لم تحفظه الإرادة بنشاط وفاعلية، وطبقًا لطريقة الحديث الشائعة بين الأساتذة - كما يقول جون، فإن كراهية الله تعنى نقصا فى الإرادة، وعلينا أن لا نقر

بأن الله يمكن – باعتباره سببا شاملا، وأن يتسبب فى كراهية لذاته فى الإرادة البشرية. مع أننا إذا تحدثنا حديثًا مطلقًا فإن الله يمكن أن يتسبب فى كراهية لذاته فى الإرادة، وإذا ما فعل ذلك فإن الإنسان الذى يرتكب هذه الكراهية لا يكون آثمًا. ومن ناحية أخرى فإننا نجد فى الدفاع الثانى القضية ٢٥ المدانة هى نتيجة لقولنا إن كراهية الجار قائلها ليس مخبولاً إلا بسبب واقعة أن الله يحرمها". ويستمر جون ليوضح أنه لا يعنى أن كراهية الجار ليست ضد قانون الطبيعة. وهو يقصد أن الإنسان الذى يكره جاره لا نغامر بالعقاب الأزلى إلا لأن الله حرم كراهية الجار. أما بالنسبة للقضية رقم ٤١ من الدفاع الأول فإن جون يلاحظ بالمثل أن لا شيء يمكن أن يكون مختلاً ما لم يكن محرمًا من الله. ويمكن أن يكون رغم ذلك ضد القانون الأخلاقى دون أن يكون هناك خبل.

وليس ثمة حاجة للقول بأن جون أوف ميركور لم تكن لديه نية لإنكار واجبنا فى طاعة القانون الأخلاقى، وكان هدفه تأكيد سيادة الله وقدرته الشاملة. وهو يبدو كذلك أنه يفضل إلى أقصى حد رأى القديس بطرس الدميانى أن الله قادر على إظهار أن العالم ما كان ينبغى أن يوجد، أعنى أن الله قادر على أن يجعل الماضى ما كان ينبغى أن يحدث. ويقر بأن هذا اللا فعل الخاص بالواقعة لا يمكن أن يحدث بقدرة التنظيم الإلهي. لكن على حين أن المرء يمكن أن يتوقع أن يلجأ إلى مبدأ التناقض لكى يبيّن أن الفعل الخاص بالماضى مستحيل على نحو مطلق، فإنه يقول إن هذه الاستحالة المطلقة ليست واضحة بالنسبة إليه "لستُ على استعداد أن أطرح دعوى المعرفة التى لا أملكها" (الدفاع الأول، القضية رقم٥). وهو لا يقول إنه يمكن بالنسبة لله أن يبرز أن الماضى ينبغى أن لا يحدث" وهو يقول إن استحالة فعل الله ليس واضحًا بالنسبة له. لقد كان جون أوف ميركور دائمًا حريصًا فى عباراته.

وهو يُظهر لنا نفس الحرص فى الطريقة التى راوغ بها فى هذه العبارات التى يبدو أنها تُعلّم الحتمية اللاهوتية والتى ربما خانت تأثير توماس براد وراردين "الله بوصفه علة". وعند جون أن الله هو علّة النقص الأخلاقى، وعلّة الخطيئة أعنى أنه بذلك

(أى الله) علّة النقص الطبيعى، فالله هو علّة العمى عندما لا يزود الشخص بقوة الإبصار؛ وهو علّة النقص الأخلاقى لأنه لا يزود المرء بالاستقامة الأخلاقية. ولقد وصف "جون" هذه العبارة رغم ذلك، بأنه ربما يكون صحيحًا أنه على حين أن نقصًا طبيعيًا يمكن أن يكون العلّة الشاملة للنقص الطبيعى، فإن النقص الأخلاقى ليس هو العلة الشاملة للنقص الأخلاقى، ذلك لأن النقص الأخلاقى (الخطيئة) لكى يوجد، لابد أن يبدأ من الإرادة (الدفاع الأول- القضية رقم ٥٠). وفى شرحه على كتاب "الأحكام"[1]. لاحظ فى البداية أنه يبدو له أنه يمكن أن يسلّم بأن الله هو علّة القصور الأخلاقى، ثم لاحظ بعد ذلك أن التعاليم المشتركة بين الأساتذة هى الضد تمامًا. لكنهم يقولون إنه الضد مادام أنه فى أعينهم أن تقول إن الله هو علّة الخطيئة يعنى أن تقول إن الله يعمل بطريقة آثمة مع أنه يستحيل على الله أن يعمل بطريقة آثمة، وهذا واضح لجون أيضا. لكن لا ينتج من ذلك - وهو يصر - أن الله لا يستطيع أن يكون علّة للقصور الأخلاقى. إن الله يُحدث القصور الأخلاقى بعدم تزويدنا بالاستقامة الأخلاقية لكن الخطيئة تنتج من الإرادة، والموجود البشرى هو الذى يأثم. ومن ثم فإذا قال جون إن الله ليس هو العلّة الشاملة للخطيئة، فإنه لا يعنى بذلك أن الله يسبب العنصر الإيجابى فى فعل الإرادة فى حين أن الموجود البشرى يسبب انعدام النظام الصحيح: الذى تستطيع أن تقول عنه إن الله يمكن أن يسببهما معًا رغم أن النظام الصحيح لا يمكن أن يتحقق إلا فى الإرادة ومن خلالها. إن الإرادة هى العلّة "الفاعلة" وليس الله، رغم أن الله يمكن أن يسمى العلّة "الفعالة" بمعنى أن الله يريد بطريقة فعالة أن لا يكون هناك استقامة فى الإرادة، ولا يمكن أن يحدث شىء ما لم يرده الله. وإذا ما أراده الله فإنه يريده بطريقة فعالة لأن إرادته باستمرار متحققة ويتسبب الله فى الفعل الآثم حتى فى تخصصه بوصفه فعلاً آثمًا من نوع معين، لكنه لم يتسبب فيه بطريقة آثمة.

---

(1) 2,3 concl. 3.

ولقد رأى جون أن التفرقة الحقيقية بين الأعراض والجواهر لا تُعرف إلا عن طريق الإيمان يقول: "أعتقد أنه باستثناء الإيمان فربما ذهب كثيرون إلى أن كل شيء هو جوهر"(١). ولقد أكد ظاهريًا (أو على الأقل فهم على أنه يؤكد) أن من المرجح- بمقدار ما نتحدث عن نور العقل الطبيعي- فإنه ليس ثمة أعراض متمايزة عن الجوهر، وإنما كل شيء هو جوهر. وفيما عدا الإيمان فإن ذلك يمكن أن يكون محتملاً (القضية رقم ٢٤ من الدفاع الأول)- فمثلاً "يمكن أن يقال على سبيل الاحتمال المرجح إن التفكير أو الإرادة ليس شيئا متميزًا عن النفس، وإنما هو النفس ذاتها" (القضية رقم ٤٢). ويدافع جون نفسه بقوله إن المبررات التي تجعلنا نؤكد التفرقة بين الجوهر والعرض لها قوة أكثر من المبررات التي يمكن أن تقدم لإنكار التفرقة، لكن يضيف أنه لا يعرف ما إذا كانت حجج التأكيد يمكن بحق أن تسمى براهين. ومن الواضح أنه لم يظن أن هذه الحجج ترقى إلى مستوى البراهين؛ لقد قبل التفرقة على أنها مؤكدة على أساس الإيمان فحسب.

ومن الصعب أن نميز إلى أية درجة من درجات اليقين بالضبط وصلت الآراء الشخصية لجون أف ميركور، تبعًا للطريقة التي فسَّر بها في دفاعاته ما ذكره في محاضرته عن الأحكام؛ وعندما احتج جون بأنه ببساطة يبيع آراء الناس بالتجزئة، أو عندما لاحظ أنه دفع إلى الأمام وجهة نظر ممكنة دون أن يؤكد أنها صحيحة، فهل كان مخلصًا تمامًا أم أنه كان دبلوماسيا؟ يصعب على المرء أن يقدم جوابًا محددًا. ومع ذلك فسوف أتحول إلى طرف أقصى أكثر تطرفًا وإلى نصير للحركة الجديدة.

٣ - نيقولاس أوف أوتركرت الذي ولد حوالي عام ١٣٠٠ في أسقفية فيردان Verdun(*)، درس في السوربون فيما بين ١٣٢٠ و ١٣٢٧؛ وفي الوقت المناسب حاضر

---

(1) I, sent, 19 conel, 6 and 5.

(*) فردان بلدة صغيرة في الجزء الشمالي الشرقي من فرنسا تقع على نهر ميز meuse (المترجم).

عن كتاب "الأحكام"؛ وعن كتاب أرسطو "السياسة".. إلخ. وفى عام ١٣٣٨ استطاع أن يحصل على راتب راعى الكنيسة فى كاتدرائية ميتس. وفى محاضراته التمهيدية عن كتاب الأحكام لبطرس اللمباردى، أشار نيقولاس إلى انتقاله من فكر الفلاسفة السابقين وواصل اتجاهه الذى انتهى برسالة إلى البابا بندكت الثانى عشر إلى أسقف باريس فى ٢١ نوفمبر عام ١٣٤٠ الذى كان الأخير فيه شغوفًا بأن يرى نيقولاس مع بعض النقاد الآخرين يوضعون فى مظهر شخص فى أفينون فى غضون شهر. ولقد أدى موت البابا إلى إرجاء البحث فى آراء نيقولاس. لكن بعد تتويج كلمنت السادس فى ١٩ مايو ١٣٤٢ ظهرت المسألة من جديد، وعهد البابا الجديد فى فحص آراء نيقولاس إلى بعثة برئاسة الكاردينال "وليم كورتى" ودعى نيقولاس لتوضيح آرائه والدفاع عنها. ولقد أعطى الفرصة ليدافع عن نفسه فى حضور البابا. ولقد وضعت ردوده على الاعتراضات التى أثيرت ضد نظريته فى الاعتبار؛ لكن عندما أصبح القرار الذى سوف ينفذ واضحًا، لاذ نيقولاس بالفرار من أفينيو. ومن الممكن - وإن كان ليس مؤكداً - أنه لجأ فى ذلك الوقت إلى بلاط لودفيج أوف بفارينا. وفى عام ١٣٤٦ حكم عليه بحرق كتبه علانية فى باريس، وإنكار القضايا المدانة علانية. وهذا ما فعله فى ٢٥ نوفمبر عام ١٣٤٧ كما أنه طرد من هيئة التدريس فى جامعة باريس؛ ولا نعرف إلا النزر اليسير عن نهاية حياته ما عدا واقعة أنه أصبح موظفا رسميا فى كاتدرائية "ميتس" فى ٦ أغسطس عام ١٣٥٠ ومن المفروض أنه عاش سعيداً بعد ذلك.

أما بالنسبة لكتابات نقولاس فنحن لا نملك منها إلا الرسالتين الأوليين من تسع رسائل كتبها إلى "برنادر أف أريزو" الفرنسسكانى" أحد نقاده الرئيسيين وجزء كبير من إحدى الرسائل التى كتبها إلى شخص اسمه أجيدس (أجبل). ونحن أيضا لدينا رسالة من أجيروس إلى نيقولاس، وبالإضافة إلى ذلك قوائم القضايا المدانة التى تتضمن شذرات من رسائل أخرى لنيقولاس إلى برنارد أف أريزو معًا مع بعض الشذرات الأخرى. ولقد نشر جميع هذه الوثائق دكتور جوزيف

لابى[١]. ولدينا أيضا رسالة بقلم نيقولاس التى تبدأ بعبارة "نظام الكمال يتطلب امتدادًا "Exigit ordo Executinis وهى الرسالة الشاملة والتى أصبحت معروفة باسم the Exigit ولقد نشرها "د. ر. دونل" مع كتابات نيقولاس اللاهوتية"[٢]. وهناك أكثر من ذلك ملاحظة بقلم "جون ميركورت" عن نظرية نيقولا عن العلّية[٣].

وفى بداية رسالته الثانية إلى "برنارد أف أرتيزو" يلاحظ نيقولاس أن المبدأ الأول الذى ينبغى أن يوضع هو أن "المتناقضات لا يمكن أن تكون صادقة فى وقت واحد[٤]. إن مبدأ التناقض أو بالأحرى مبدأ عدم التناقض هو المبدأ الأول، وتقبل أوليته، بالمعنى السلبى أعنى أن المبدأ إيجابيًا يسبق، وأنه يفترضه مقدمًا كل مبدأ آخر. ويذهب نيقولاس إلى أن أى مبدأ عدم تناقض هو الأساس المطلق لكل يقين طبيعى، وأنه على حين أن أى مبدأ آخر يوضع أساسًا لليقين يمكن أن يرد إلى مبدأ عدم التناقض، لكن الأخير لا يمكن ردّه إلى أى مبدأ آخر. وإذا كان أى مبدأ آخر غير مبدأ عدم التناقض يُقترح أساسًا لليقين، فإن المبدأ المقترح ربما ظهر على أنه يقينى، لكن ضده لن يتضمن تناقضًا. لكن اليقين الظاهر فى هذه الحالة لا يمكن أبدًا أن يتحول إلى يقين أصيل؛ إنه فقط مبدأ عدم التناقض الذى يحمل ضمانه على نحو ظاهر إن صح التعبير؛ والمبرر الذى لا يجعلنا نشك فى مبدأ عدم التناقض ببساطة لا يمكن إنكاره دون أن نقع فى التناقض. ولكى يكون أى مبدأ آخر يقينًا، فإن إنكاره لابد أن يتضمن تناقضًا. لكن فى هذه الحالة فإنه يمكن أن نرده إلى مبدأ عدم التناقض بمعنى أنه يتعين بفضل ذلك المبدأ. ومن ثم فإن مبدأ عدم التناقض لابد أن يكون هو المبدأ

---

(1) Beitrage zur Geschichte der philosophie eles mittelalers VI, 2.

والإشارة إلى Lappe" فى حديثنا القادم عن فلسفة نيقولاس هى إشارة إلى هذه الطبعة بتاريخ ١٩٠٨.

(٢) دراسات العصور الوسطى - المجلد الأول عام ١٩٣٩، ص١٧٩-١٨٠ وتشير المراجع the exigit فى الصفحات القادمة إلى هذه الطبعة.

(3) Lappe P.4.

(4) Ibid 6, 33.

الأول ولقد حاول نيقولاس أن يبين أن أى يقين أصيل يستند تمامًا إلى هذا المبدأ. ولقد فعل ذلك بأن يبين أن أى مبدأ لا يستند إليه أولا يمكن أن يُرد إليه، فإن مبدأ عدم التناقض لن يكون يقينيا أصيلاً.

أن أى يقين يكون لدينا فى ضوء مبدأ عدم التناقض هو - فيما يقول نيقولاس- مبدأ عدم التناقض، وليس حتى القوة الإلهية بقادرة على أن تحرمه من هذا الطابع. وفضلاً عن ذلك فإن جميع القضايا اليقينية الأصيلة تملك نفس الدرجة من الوضوح. ولا يهم ما إذا كانت القضية يمكن ردها إلى مبدأ عدم التناقض فإنها ليست يقينية لأنه يحدث أن تكون النتيجة لسلسلة طويلة من الاستدلالات بشرط أن يبرهن عليها بحق فى ضوء المبدأ الأول بمعزل عن يقين الإيمان، ولا يوجد يقين أخر غير يقين مبدأ عدم التناقض، ومبدأ القضايا التى يمكن ردها إلى ذلك المبدأ.

وإذن ففى البرهان القياسى لا تكون النتيجة يقينية إلا إذا أمكن ردها إلى مبدأ عدم التناقض فما هو الشرط الضرورى لإمكان الرد هذا؟ يقول نيقولاس لا يمكن رد النتيجة إلى المبدأ الأول إلا إذا أمكن أن يتحد مع المقدم أو مع جزء مما يدل عليه المقدم. وعندما يكون ذلك هو الموقف فسوف يكون من المستحيل أن نثبت المقدم وننكر النتيجة، أو أن ننكر النتيجة ونثبت المقدم بلا تناقض. وإذا كان المقدم يقينيًا فإن النتيجة بدورها ستكون يقينية فمثلاً فى الاستدلال التالى: كل س هى ص، وإذن هذه الـ س هى ص فإن النتيجة متحدة مع جزء مما يدل عليه المقدم. ومن المستحيل - دون أن نقع فى تناقض - أن نثبت المقدم وننكر النتيجة. أعنى أنها إذا كانت يقينية، أن كل "س هى ص"، فمن المؤكد أن أى س جزئية هى ص.

كيف يمكن لمعيار اليقين هذا أن يؤثر فى المعرفة الفعلية؟ برنارد أوف أريتزو يؤكد أنه بسبب أن الله يستطيع أن يحدث فعلاً حدسيًا فى الموجود البشرى دون مساعدة من أى سبب ثانوى، فإننا لا نستطيع القول بأن الشىء موجود لأنه يُرى. ووجهة النظر هذه شبيهة بوجهة نظر "أوكام" رغم أنه من الواضح أن برنارد لا يضيف وصف أوكام بأن الله لا يستطيع أن يُحدث فينا قبولاً واضحًا لوجود شىء غير موجود، مادام أن

ذلك سوف يتضمن تناقضًا. وعلى ذلك فإن نيقولاس يؤكد أن وجهة نظر برنارد تؤدى إلى المذهب الشكى لأنه بناء على وجهة نظره فإنه ينبغى أن لا تكون لدينا وسيلة لبلوغ اليقين فيما يتعلق بوجود أى شيء وفى حالة الإدراك الحسى المباشر، فإن فعل الإدراك ليس علامة نستدل منها وجود شيء ما متميز عن الفعل، فإذا ما قلت على سبيل المثال أنا أدرك لونا ما فإن ذلك يعنى ببساطة أن نقول إن هناك لونا ما يظهر أمامى وأن فعل الإدراك للون ما وفعل الوعى بأننى أدرك لونا ما هما شيء واحد ونفس الفعل: أنا لا أدرك لونا ما ثم أبحث عن ضمان بأننى بالفعل أدرك لونا ما. وإنما المعرفة المباشرة هى الضمانة الخاصة، ولابد أن يكون هناك تناقض متضمن أن لونا ما يظهر وأنه فى الوقت نفسه لا يظهر. ومن ثم فإن نيقولاس يقول فى أول رسالة له لبرنارد إن فى رأيه: "من الواضح أننى على يقين من موضوعات الحواس الخمس ومن أفعالى"[١].. وإذن ففى معارضة ما نظر إليه على المذهب الشكى يؤكد نيقولاس المعرفة المباشرة سواء اتخذت صورة الإدراك الحسى أو إدراك أفعالنا الداخلية على نحو مؤكد وواضح. وهو يشرح يقين هذه المعرفة بتوحيد فعل الإدراك المباشر وإدراك الوعى الذاتى لفعل الإدراك. وسوف يكون هناك فى هذه الحالة تناقض متضمن فى إثبات أن لدى فعلاً للإدراك الحسى وإنكارًا أننى على وعى بأن لدى فعلاً للإدراك. أن فعل إدراك لون ما هو نفسه مثل ظهور اللون أمامى. ويمتد فعل إدراك اللون مع فعل الوعى بأننى أدرك اللون. فإذا ما قلت إننى أدرك لونا ما وقلت إن اللون الفلانى لا وجود له أو أننى لستُ على وعى أننى أدرك لونا ما سوف يجعلنى ذلك أقع فى تناقض.

وقد سلّم نيقولاس بأن ذلك يقين واضح وأنه ليس فقط قضايا تحليلية بل أيضا إدراك حسى مباشر[٢]. لكنه لم يعتقد أنه من وجود شيء واحد نستطيع أن نستنتج عن

---

(1) Lappe, 6, 15-16.

(2) CF. Exigit, P. 235.

يقين وجود شيء آخر. والسبب الذى من أجله لا نستطيع أن نفعل ذلك هو أنه فى حالة شيئين يختلف الواحد منهما حقًا - عن الآخر فمن الممكن دون أن نقع فى تناقض منطقى، أن نؤكد وجود شيء واحد وأن ننكر وجود الشيء الآخر. فإذا كانت (ب) تتحد إما مع كل (أ) أو مع جزء من (أ)- فإنه ليس من الممكن أن نؤكد دون أن نقع فى تناقض وجود (أ) وأن ننكر وجود (ب) وإذا كان وجود (أ) مؤكدًا فإن وجود (ب) مؤكد كذلك؛ لكن إذا كانت (ب) تتميز حقًا عن (أ) فلا تناقض يتضمنه إثبات جود (أ) وفى الوقت نفسه - مع ذلك- إنكار وجود (ب) وفى الرسالة الثانية إلى برنارد أرتيزو يسوق نيقولاس التأكيد التالى:

من واقعة أن شيئًا ما معروف فهو موجود فإننا لا نستطيع أن نستنتج بوضوح إمكان رده إلى المبدأ الأول؛ أو إلى يقين المبدأ الأول أن شيئا آخر موجود"(١).

ولقد حاول برنارد أف أريتزو أن يعارض تأكيد نيقولا بما نظر إليه بوضوح على أنه أمثلة من الحس المشترك إلى العكس. فهناك مثلا لون أبيض لكن اللون الأبيض لا يمكن أن يوجد بلا مادة، ومن ثم فهناك مادة أو جوهر Substance. ونتيجة هذا القياس مؤكدة فيما يقول برنارد. ويسير جواب نيقولاس على النحو التالى: لو أننا افترضنا أن البياض عرض Accident" وافترضنا أن هذا العرض ملازم للجوهر، ولا يمكن أن يوجد دونه فإن النتيجة مؤكدة فى الواقع هى أولا: على الرغم من أن المثال لن يكون مناسبًا للمناقشة فإن ما يؤكده نيقولاس أن المرء لا يستطيع أن يستنتج عن يقين وجود شيء ما من وجود شيء آخر. ثانيا: أن الافتراضات بأن البياض عَرَض وأن العَرَضَ ملازم بالضرورة للجوهر- فإن ذلك يجعل الحجة افتراضية، فإذا كان البياض عرضًا وإذا كان العرض بالضرورة ملازمًا للجوهر، إذن فإذا سلمنا بأن ذلك بياض فهناك جوهر ملازم له. ولن يسلم نيقولاس بأن هناك أى مبرر ضرورى يجعل هذه

---

(1) Lappe, 19 , 15-20.

الافتراضات مقبولة. وحجة برنارد تُخفى افتراضاته. وهى لا تبين أن المرء يستطيع أن يذهب مع اليقين من وجود شىء ما إلى وجود شىء آخر. ذلك لأن برنارد قد افترض أن البياض ملازم للجوهر. أما واقعة أن المرء يرى لونا يضمن أن المرء ينتهى إلى النتيجة بأن الجوهر موجود فقط إذا ما افترض المرء أن لونا ما هو عرض وأن عرضا ما هو بالضرورة ملازم للجوهر لكن افتراض ذلك يعنى افتراض المطلوب إثباته أو البرهنة عليه. ومن ثم فحجة برنارد تُخفى دوراً فاسداً.

ويشرح نيقولاس بطريقة مماثلة وبمثال آخر يذكره برنارد لكى يُبيّن أن المرء يستطيع أن يسير عن يقين من وجود شىء ما إلى وجود شىء آخر. إذا قلنا شبت النار فى القطار وليس ثمة عائق، ومن ثم فسوف تكون هناك حرارة. إما أن تكون النتيجة فيما يقول متحدة مع المقدم أو مع جزء منه أو لا تكون؛ فى الحالة الأولى يكون المثال غير مناسب، ذلك لأن الحجة لن تكون حجة تسير من وجود شىء ما إلى وجود شىء آخر. وثانيا سيكون هناك قضيتان مختلفتان يمكن إثبات إحداهما وإنكار الأخرى دون الوقوع فى تناقض "شبت النار فى القطار وليس ثمة مانع أو عائق" و "لن تكون هناك حرارة" ليستا قضيتين متناقضتين. وإذا لم يكن هناك قضيتان متناقضتان فإن النتيجة لا يمكن أن تكون مؤكدة مع اليقين الذى يأتى من إمكان الرد إلى المبدأ الأول. ومع ذلك فهذا هو - كما قيل - اليقين الوحيد.

من موقف نيقولاس هذا: القائل أن وجود شىء ما لا يمكن أن يكون عن يقين مستنتجاً من شىء آخر، فإنه ينتج عن ذلك أنه لا توجد قضية تؤكد أنه بسبب أن (أ) تحدث فإن (ب) سوف تحدث لأن (ب) موجودة فإن (أ) موجودة حيث إن (أ) و (ب) هما شيئان متمايزان فربما أمكن أن يكون ذلك يقينيا؛ أننا نعتقد بغير شك فى الارتباطات الضرورية فى الطبيعة، لكن المنطق لا يمكن أن يكشف عنها، والقضايا التى تعبّر عنها لا يمكن أن تكون مؤكدة أو يقينية. فما هو إذن سبب اعتقادنا فى الارتباطات السببية؟ ومن الواضح أن نيقولاس شرح ذلك بلغة الخبرة أو التجربة: تجربة التعاقب المتكرر الذى يؤدى إلى ظهور توقع أنه إذا كانت (ب) تتبع (أ)

فى الماضى فسوف تتبعها أيضا فى المستقبل، صحيح أن نيقولاس يؤكد أننا لا يمكن أن يكون لدينا معرفة محتملة أن (ب) سوف تعقب (أ) فى المستقبل ما لم يكن لدينا يقين واضح فى الماضى عن الارتباط العلّى الضرورى بين (أ) و (ب) فماذا يعنى بالمثال الخاص الذى ضربه فى الرسالة الثانية إلى برنارد: "أيمكن أن يكون عندى معرفة محتملة، أننى إذا ما وضعت يدى على النار فسوف يصل إليها الدفء.."[١]. ولقد اعتقد نيقولاس أن تكرار تجربة التعايش لشيئين أو التعاقب المنتظم لأحداث متمايزة يزداد الاحتمال من وجهة النظر الذاتية بالتجارب المشابهة فى المستقبل لكن التجربة المتكررة لا تضيف أى شىء للموضوع الموضوعى[٢].

من الواضح أن نيقولاس يعتقد أن إمكان فعل الله المباشر كفاعل علّى دون استخدام أى علّة ثانوية يجعل من المستحيل أن نذهب مع اليقين المطلق من وجود شىء ما مخلوق "إلى وجود شىء آخر مخلوق أيضا". ولقد ذهب أيضا فى معارضة "برنارد" إلى أن المبادئ التى أعلنها الأخير سوف تكون بدورها مستحيلة. غير أن الأهمية الرئيسية لمناقشة نيقولاس للعلية تكمن فى واقعة أنه لم يذهب ببساطة من نظرية مسلّم بها بصفة عامة عن القدرة الإلهية على كل شىء (وهى مسلّم بها باعتبارها نظرية لاهوتية على أية حال) تقترب من المشكلة على المستوى الفلسفى الخالص.

وعلينا أن نلاحظ أن نيقولاس لم ينكر أننا يمكن أن يكون لدينا يقين فيما يتعلق بالتعايش مع الظواهر (أ) و (ب). وكل ما هو مطلوب أن يكون لدينا الإدراكان بالفعل وفى لحظة واحدة. لكنه لم ينكر أن المرء يستطيع أن يستنتج يقين الوجود غير الظاهر من وجود الظاهر، ومن ثم فهو لم يكن يسمح أن يستطيع المرء استنتاج عن يقين وجود أى جوهر. وحتى نعرف عن يقين وجود أى جوهر مادى فإنه ينبغى علينا إما أن ندركه

---

(1) Lappe, 13, 9-12.

(2) Exigit, P. 237.

مباشرة وحدسيا، أو أن نستنتج وجوده عن يقين من المظاهر أو الظواهر. لكنا لا ندرك الجواهر المادية عند نيقولاس. ولو فعلنا لوجدنا أنه حتى غير المتعلم سوف يدركها، وليست هذه هى القضية. وفضلا عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نستنتج وجودها عن يقين، لأن وجود شيء ما لا يمكن استنباطه منطقيًا من وجود شيء آخر.

وفى الرسالة التاسعة "لبرنارد" يؤكد نيقولاس أن "هذه الاستدلالات ليست واضحة: فهناك فعل الفهم: ومن ثم فهناك فهم. وهناك فعل الإرادة، ومن ثم فهناك إرادة"[١]، وتوحى هذه العبارة بأننا عند نيقولاس لا نملك يقينا عن وجود النفس بوصفها جوهرًا أكثر من يقيننا بأن لدينا عدة جواهر مادية. وهو يقرر مع ذلك فى مكان آخر "أنه لم يكن عند أرسطو أبدًا معرفة واضحة عن أى جوهر أكثر من نفسه هو، والفهم بواسطة "الجوهر" شيء يختلف عن الموضوعات الخاصة بالحواس الخمس وعن تجربتنا الصورية"[٢]. ومن ناحية أخرى "ليس لدينا يقين فيما يتعلق بالجوهر الملحق بالمادة خلاف ما يتعلق بأنفسنا"[٣]. ولقد أدت عبارات كهذه ببعض المؤرخين إلى الاستنتاج بأن نيقولاس يوافق على أن لدينا يقينا بمعرفة النفس بوصفها جوهرًا روحيًا، وهم بالتالى يفسرون ملاحظاته عن أننا لسنا مخولين لاستنتاج وجود العقل من وجود أفعال الفهم، ووجود الإرادة من وجود أفعال الإرادة بوصفه هجوما على سيكولوجيا الملكات. ومن المؤكد أن ذلك تأويل ممكن رغم أنه يمكن اعتباره غريبًا لو أن نيقولاس يوجه هجماته ببساطة ضد نظرية ملكات مميزة خضعت بالفعل، لنقد وليم الأوكامى على سبيل المثال. غير أن كتاب the Exigit[٤] يبدو أنه يعنى - رغم أنه لم يقل ذلك بوضوح - أننا ليس

---

(1) Lappe. 34. 7-9.

(2) Ibid. 12. 20-3.

(3) Ibid. 13. 19-20.

(4) P. 225.

لدينا وعى مباشر بالنفس. وفى هذه الحالة سوف يظهر واضحًا - بناء على مقدمات نيقولاس- أننا ليس لدينا معرفة طبيعية بوجود النفس بوصفها جوهرًا؛ والعبارة التى تقول إن أرسطو لم تكن له معرفة يقينية بأى جوهر آخر بخلاف نفسه الخاصة ربما تماثل تأكيدًا فى الرسالة الخامسة "لبرنارد" أوف أريتزو" أننا لا نعلم علم اليقين أن هناك أية علّة فاعلة غير الله؛ لأن موقفه العام يبين أنه فى رأى نيقولاس ليس لدينا معرفة يقينية طبيعية أو فلسفية تقول: إنه حتى الله هو علّة فاعلة؛ صحيح أننا لو دفعنا بالتوازى بين العبارتين سوف يبدو أنه يتابع أن أرسطو - فى رأى نيقولاس - يتمتع بيقين الإيمان بالنسبة لوجود نفسه باعتباره جوهرًا روحيًا، ومن المحتمل أنه لا يمكن لنيقولاس أنه كان يعنى أن يقول شيئًا كهذا. لكن ليس من الضرورى أن نفس ملاحظاته على هذا النحو من الحرفية. ومع ذلك فمن الصعب أن نتأكد ما إذا كان قد قام باستثناء - أم لا - لصالح معرفتنا لأنفسنا من وجهة نظره العامة أنه ليس لدينا معرفة يقينية بوجود الجواهر المنظور إليها باعتبارها شيئا متميزًا عن الظواهر.

ومن الواضح أن نيقولاس فى نقده للعلّية والجوهر يستبق موقف "هيوم" وسوف يكون التشابه مذهلاً لو أنه أنكر فى الواقع أن لدينا أى معرفة يقينية بوجود أى جوهر مادى أو روحى. غير أن دكتور "فينبرج" كان بلا شك على حق فيما أعتقد فى اكتشافه أن نيقولاس ليس من أتباع الظاهراتية. ولقد اعتقد نيقولاس أن المرء يستطيع أن يستنتج عن يقين وجود كيان غير ظاهر من وجود الظواهر، غير أنه من المؤكد أنه لم يعتقد، وهذا يعنى أن المرء يستطيع استنتاج لا وجوده وفى الخطاب السادس لبرنارد ذهب إلى أنه "عن واقعة أن شيئا ما موجود لا نستطيع أن نستنتج عن يقين أن شيئًا آخر غير موجود"(١) . ولم يقل نيقولاس إن الظواهر وحدها هى الموجودة أو أن تأكيدات وجود كيانات ما بعد الظواهر ليست حسية؛ كل ما قاله هو أن وجود الظواهر لا يمكننا

---

(1) Lappe. 31, 16-17.

من أن نستنتج بيقين أن وجود ما بعد الظواهر أو اللاظواهر أنك عندما تقول على سبيل المثال إننا عاجزون عن البرهنة أن هناك أى شيء فى الموضوع المادى بخلاف ما يظهر للحواس، وشيء آخر أن تقول ليس هناك بالفعل جوهر ما. لم يكن نيقولاس ظاهريا دجماطيقيا، وأنا لا أعنى بذلك أن هيوم كان ظاهريا دجماطيقيا لأنه لم يكن أيا ما كانت الاعتراضات على تحليلاته النقدية للعلية والجوهر عرضة لها. (وكذلك نقد نيقولاس). وقصدى ببساطة أن المرء لابد أن ينتهى من إنكار نيقولاس لإمكان البرهنة على وجود الجواهر أنه أنكر بالفعل وجود جميع الجواهر أو أنه قال بأن اللا وجود يمكن البرهنة عليه.

من الواضح بما فيه الكفاية أن نقد نيقولاس للعلية والجوهر كان له انعكاسات مهمة بالنسبة لموقفه من اللاهوت الفلسفى التقليدى. على الرغم من أن نيقولاس لم يقل ذلك فى ألفاظ واضحة وصريحة، ويبدو أنه ينتج من مبادئه العامة أنه ليس ممكنا البرهنة على وجود الله لعلّة فاعلة. وفى الرسالة الخامسة لبرنارد يلاحظ أن الله ربما كان العلّة الفاعلة الوحيدة، وذلك لا يعنى القول بأنه العلّة الفاعلة، أو أنه يمكن البرهنة على أنه علّة فاعلة على الإطلاق. ويعنى نيقولاس بذلك أنه بالنسبة لكل معرفتنا أو ما نستطيع أن نثبته فى معارضة الله ربما يكون العلّة الفاعلة الوحيدة. أما بالنسبة لوجودنا القابل على أن يبرهن أن الله فعلاً هو العلة الوحيدة الفاعلة، وذلك يستبعده المبدأ العام أننا لا نستطيع أن نستنتج عن يقين وجود شيء معين من وجود شيء آخر.

الدليل العلّى أو الكسمولوجى على وجود الله يمكن ألا يكون دليلاً برهانيًا على مقدمات نيقولاس. كلا ولا يمكن أن يكون دليل القديس توما الرابع أو الخامس مقبولاً بوصفه براهين تؤدى إلى نتائج يقينية. ويقول نيقولاس فى الرسالة الخامسة لبرنارد: إننا لا نستطيع أن نبرهن على أن شيئا ما هو أنبل – أو ليس أنبل من شيء آخر – كما أنه لا فحص شيء ما ولا المقارنة بين شيئين أو أكثر قادرة على البرهنة على تصاعدية درجات الوجود من وجهة نظر القيمة. "لو أننا أشرنا إلى شيء ما أيا كان لا أحد

يعرف بوضوح أنه قد لا يعلو على كل الأشياء الأخرى فى القيمة[١] . ولا يتردد نيقولاس أن يستخلص النتيجة التى تقول إنه إذا كنا نعنى بلفظ "الله" أنبل الموجودات لا أحد يعرف بيقين ما إذا كان أى شىء معطى ربما لا يكون هو الله. ولما كنا عندئذ لا نستطيع أن نقيم عن يقين ميزانا موضوعيًا للكمال فإن الدليل الرابع عند القديس توما لا يمكن اعتباره دليلاً برهانيًا مثل دليل الغائية- البرهان الخامس عند القديس توما، لكن هذا البرهان استبعدته عبارة نيقولاس فى نفس الرسالة أنه "لا أحد يعرف بوضوح أن شيئًا واحدًا هو الغاية (أو النهاية) أعنى العلّة الغائية لشىء آخر"[٢] ولا يستطيع الواحد أن يقوم بواسطة الفحص أو التحليل أو التفتيش لأى شىء على أنه العلة الغائية لشىء ما، وليس ثمة طريق آخر للبرهنة عليه بقين. نحن نرى سلسلة معينة من الأحداث. لكن العلّة الغائية لا يمكن البرهنة عليها.

ومع ذلك فإن نيقولاس يقر بالدليل المحتمل على وجود الله مفترضًا أنه شىء ممكن، وأن لدينا فكرة عن الخير بصفته معيارًا للحكم على العلاقات العارضة بين الأشياء[٣] . وافتراض أن نظام الكون على هذا النحو لابد أن يشبع الذهن الذى يعمل، وبمعيار الخيرية والتناسب فى استطاعتنا أن نذهب أولا إلى جميع الأشياء على هذا النحو من الترابط والتداخل بحيث إن شيئا ما يمكن أن يقال إنه موجود من أجل شىء آخر. وثانيا أن هذه العلاقة بين الأشياء تصبح واضحة فقط فى ضوء افتراض أن جميع الأشياء تخضع لغاية مطلقة هو الخير الأقصى أو الله. وربما يظهر دليل من هذا القبيل ليس أكثر من افتراض بغير أساس تمامًا، وأنه لا يمكن بناء على مبادئ نيقولاس أن يرقى إلى مستوى الدليل الممكن. غير أن نيقولاس لم ينكر أننا يمكن أن

(1) Lappe, 33, 19-14.

(2) Lappe, 33, 18-19.

(3) Exigit, P. 185.

يكون لدينا نوع ما من الوضوح يمكننا من تشكيل افتراض تخميني يمكن أن يكون مرجحًا إلى حد ما. رغم أنه يمكن ألا يكون مؤكدًا بمقدار اهتمامنا به وربما كان صحيحًا بل ربما كان حقيقة ضرورية، لكنا يمكن ألا نعرف أنه صحيح رغم أننا يمكن أن نعتقد أنه صحيح. وإلى جانب الإيمان اللاهوتى أعنى الإيمان بالحقائق الموحى بها، هناك فسحة للإيمان ترتكز على الأدلة المرجحة إلى حد ما.

والدليل المرجح على وجود الله عند نيقولاس كان جزءًا من الفلسفة الوضعية التى وضعها على أنها مرجحة. وفى رأيى أنها لا تستحق أن نواصل تفصيلات هذه الفلسفة على أى نحو؛ وبغض النظر عن أنها مقترحة بوصفها افتراضًا، ولا تتسق جوانبها المختلفة على الإطلاق باستمرار الواحد مع الآخر، ورغم ذلك، ربما ينبه المرء إلى أن فساد الأشياء عند نيقولاس من المرجح أن يتعارض مع خيرية الكون. وإذا عبَّرنا عن ذلك من الناحية الوضعية فإنه يعنى أن الأشياء من المرجح أن تكون أزلية؛ ولكى يبيّن أن هذا الفرض لا يمكن استبعاده عن طريق الملاحظة فقد ذهب نيقولاس إلى أن واقعة أننا نرى (ب) تعقب (أ) لا يضمن النتيجة التى تجعلنا نقول إن (أ) قد توقفت عن الوجود فربما لم نلاحظ (أ) مرة أخرى لكنا لم نر أن (أ) ليست موجودة بعد ذلك، ولا نستطيع أن نقول عن طريق الاستدلال إنها لن توجد بعد ذلك. ولو أننا استطعنا، لاستطعنا أن نقول عن طريق الاستدلال إنه لا شيء موجود لا يمكن ملاحظته؛ وليس فى استطاعتنا أن نفعل ذلك، وليست نظرية أرسطو فى التغير مؤكدة على الإطلاق، وفضلاً عن ذلك يمكن تفسير فساد الجواهر بطريقة أفضل عن طريق افتراض ذرى أفضل من المبادئ الأرسطية. والتغير الجوهرى قد يعنى ببساطة أن أى تجمع للذرات يعقبه تجمع آخر فى حين أن التغير العرَضى قد يعنى إضافة ذرات جديدة إلى ذرات مركبة أو إسقاط بعض الذرات من الذرات المركبة ومن المحتمل أن تكون الذرات أزلية، وأن نفس التجمعات على وجه الدقة – تحدث على فترات دورية وتتكرر بطريقة أزلية.

كما أنه بالنسبة للنفس البشرية فإن نيقولاس يؤكد افتراض الخلود. غير أن هذه الاقتراحات فى هذا الموضوع ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتفسير عجيب للمعرفة، ولما كانت

جميع الأشياء أزلية فربما افترضنا أن النفس أو العقل فى حالة المعرفة تدخل فى اتحاد مؤقت مع موضوع المعرفة. ويمكن أن يقال الشىء نفسه بالنسبة للخيال. وتدخل النفس فى حالة اتحاد مع الصور ولكن الصور نفسها أزلية؛ وهذا الافتراض يلقى الضوء - فى رأى نيقولاس- على طبيعة الخلود. فربما نفترض أنه فى حالة الأنفس الخيِّرة تأتى الأفكار النبيلة بعد الموت، أما بالنسبة للأنفس الشريرة فتأتى أفكار شريرة. أو ربما افترضنا أن الأنفس الخيرية تدخل فى وحدة مع تجمع أفضل من الذرات وهو معرض لخيرات أفضل مما نتلقاه فى الحالات المجسدة السابقة، فى حين أن الأنفس الشريرة تدخل فى وحدة مع الذرات السيئة وهى عرضة لتلقى خيرات شريرة أكثر وأفكار سيئة أكثر من حالات تجسدها السابقة؛ ولقد صرح نيقولاس أن هذا الفرض يسمح للعقيدة المسيحية بالثواب والعقاب بعد الموت، لكنه يضيف توصيفاً تحفظياً، وهو يقول إن عباراته مرجحة أكثر من العبارات التى ظلت زمناً طويلاً يغلب عليها الترجيح، ومع ذلك فإن شخصاً ما ربما أنهى الموقف وهو الذى يحرم عباراته الخاصة من الترجيح ومن منظور هذا الإمكان، فإن أفضل شىء يقوم به المرء هو أن يتمسك بتعاليم الكتاب المقدس عن الثواب والعقاب، وفى هذا الخط من التفكير يسمى فى "المقالات".. عذر الثعلب[1].

ومن الواضح أن الفلسفة الوضعية عند نيقولاس على خلاف فى بعض النقاط مع اللاهوت الكاثوليكى؛ والواقع أن نيقولاس لم يتردد أن يقول إن هذه العبارات مرجحة أكثر من التأكيدات المتناقضة. لكن المرء لابد أن يشرح هذا الموقف مع بعض الحرص. ولم يذهب نيقولاس إلى أن نظرياته صحيحة، وأن النظريات المضادة كاذبة: لكنه قال إذا كانت القضايا المتناقضة مع قضاياه سوف ينظر إليها ببساطة من زاوية ترجيحها أعنى باعتبارها نتائج مرجحة للعقل، وهى أقل ترجيحا من عباراته. وعلى سبيل المثال

(1) Lappe, 39,8.

النظرية اللاهوتية التى تقول إن العالم لم يوجد منذ الأزل هى بالنسبة له من المؤكد أنها نظرية صحيحة، إذا نظرنا إليها باعتبارها حقيقة موحى بها لكن لو أن المرء التفت ببساطة إلى الأدلة الفلسفية التى يمكن أن يوردها لصالح حقيقتها فلابد للمرء أن يُسلّم- فى رأى نيقولاس- أنها أقل ترجيحًا من الأدلة الفلسفية التى يمكن تقديمها لصالح القضية المتناقضة. ومع ذلك فلا يحق للمرء أن ينتهى إلى أن القضية المتناقضة ليست صادقة لأن كل ما نعرفه ربما يكون حقيقة ضرورية، ولابد من تفسير الترجيح بلغة الوضوح الطبيعى المتاح لنا فى أية لحظة معينة، وربما كانت القضية بالنسبة لنا أكثر ترجيحًا من تناقضها حتى على الرغم من أنها فى الواقع كاذبة ونقيضها صادق. ولم يقترح نيقولاس نظرية الحقيقة المزدوجة كما أنه لم ينكر أية نظرية أو عقيدة معينة للكنيسة. ولقد كان موقفه الذاتى مسألة لا نستطيع أن نكون على يقين بصدقها. ولقد أكد "بيير دايلى" أن عددًا من قضايا نيقولاس قد أدين بسبب الحسد أو النية السيئة؛ ولقد أكد نيقولاس نفسه أن بعض العبارات المنسوبة إليه لم يعتنقها على الإطلاق أو أنه لم يعتنقها بالمعنى الذى أدينت من أجله. ومن الصعب أن نحكم إلى أى حد يكون للمرء ما يبرره أن يأخذ احتجاجاته بقيمتها الاسمية، وإلى أى حد يمكن للمرء أن يفترض أن نقاده لهم ما يبررهم فى رفض هذه الاحتجاجات على أنها أعذار الثعلب"، وربما كان هناك قليل من الشك فيما أعتقد أنه كان جادًا فى قوله إن الفلسفة التى وضعها على أنها "مرجَحة" تكون صادقة إذا ما اصطدمت بتعاليم الكنيسة؛ على الأقل ليس ثمة صعوبة حقيقية فى قبول جديته فى هذه النقطة؛ مادام أنه بمعزل عن أى اعتبار آخر، فلابد أن يكون متناقضًا تماما مع الجانب النقدى لفلسفته لو أنه نظر إلى نتائج فلسفته الوضعية على أنها يقينية، ومن ناحية أخرى ليس من السهل أن نقبل احتجاج نيقولاس أن الآراء النقدية المعروضة فى رسائله إلى "برنارد أف أريتزو" التى وضعت باعتبارها نوعًا من أنواع التجربة على الاستدلال. ومن الصعب أن تعطى رسائله إلى "برنارد" ذلك الانطباع الذى قدمه إلى قضاته أو الذين حاكموه ومثلوا عقله الحقيقى، وقبل كل شىء فإنه لم يكن أبدًا الفيلسوف الوحيد فى عصره الذى تبنى موقفًا نقديًا نحو الميتافيزيقا التقليدية حتى ولو أنه ذهب إلى أبعد مدى.

ومع ذلك فمن الواضح تماما أن نيقولاس كان يقصد الهجوم على فلسفة أرسطو تلك التي اعتبرها فلسفة وضعية والتي يفترض أن من المرجح أكثر أن تكون فرضا مرجحًا أكثر من المذهب الأرسطى، لقد أعلن أنه هو نفسه اندهش جداً من أن بعض الناس درسوا أرسطو وشارحه (ابن رشد) إلى أن أنهكتهم الشيخوخة وتخلوا عن المسائل الأخلاقية ورعاية الصالح العام لصالح دراسة أرسطو. وهم يفعلون ذلك إلى حد أنه عندما يستيقظ صديق الحق وينفخ فى الصور (النفير) ليوقظ النّوّم من سباتهم تأثروا بقوة واندفعوا نحوه مثل الجنود فى معركة مميتة(١).

وتلك "المسائل الأخلاقية"، و"الصالح العام" يؤديان بالمرء إلى بحث تعاليم نيقولاس الأخلاقية والسياسية وليس لدينا الشيء الكثير لنقوله فى هذا المجال، لكن يبدو واضحًا أنه يؤكد نظرية أوكام الخاصة بالطابع التعسفى للقانون الأخلاقى. وهناك قضية مدانة من هذا القبيل عن القول إن الله قادر على أن يأمر المخلوق العاقل أن يكرهه، وأن المخلوق العاقل مؤهل عن طريق الطاعة للامتثال أكثر لهذا الأمر- أكثر من محبته لله فى طاعة القانون، لأنه من الممكن أن يفعل ذلك. (أعنى كراهية الله) بجهد أكبر ومعارضة أكثر لميوله(٢). أما بالنسبة للسياسة، فقد قيل إن نيقولاس أصدر إعلانًا لكل منْ يريد أن يستمع إلى محاضرة عن "السياسة عند أرسطو" مع بعض المناقشات المؤكدة عن العدل والظلم التى لابد أن تمكن الإنسان من إصدار قوانين جديدة أو تصحيح القوانين الموجودة بالفعل. لابد من إصلاحها إلى مكان معين حيث يجد الأستاذ نيقولاس أو تركورت الذى سوف يعلمه كل هذه الأشياء(٣). إلى أى حد يشكل هذا الإعلان شهادة على اهتمام نيقولاس وجديته من أجل الصالح العام، وإلى أى حد يعبر عن حب للشهرة - لا أحد يستطيع أن يجيب:

---

(1) CF. Exigit. P. 181-2.

(2) Lappe: 41, 31-4.

(3) Ibid, 40, 26-33.

قدمت وصفًا للأفكار الفلسفية لجون ميركورت ونيقولاس أف أو تركورت فى فصل بعنوان "الحركة الأوكامية" فهل لهذا الإجراء ما يبرره؟ الفلسفة الوضعية عند نيقولاس التى وضعها على أنها فلسفة مرجحة من المؤكد أنها ليست فلسفة وليم أوكام. ومن هذه الزاوية سوف يكون من الخطأ تماما أن نقول عنه إنه "أوكامى" أما بالنسبة لفلسفته النقدية فهى ليست مثل فلسفة أوكام، وليس من المناسب أن يقال عن نيقولاس إنه أوكامى إذا كنا نعنى بهذا اللفظ أنه تلميذ لأوكام. وفضلاً عن ذلك فإن نغمة كتابات نيقولاس تختلف عن كتابات اللاهوتى الفرنسسكانى. ومع ذلك فإن نيقولاس يمثل، إلى أقصى حد، تلك الحركة النقدية للفكر التى كانت سمة بارزة فى فلسفة القرن الرابع عشر والتى وجدت تعبيراً عنها فى جانب واحد من الأوكامية. ولقد أشرت فيما سبق إلى أننى أستخدم مصطلح الحركة الأوكامية "ليدل على حركة فلسفية اتسمت فى جانب منها بالموقف النقدى تجاه الحجج والافتراضات السابقة للميتافيزيقا التقليدية. وإذا كان المصطلح يستخدم بهذا المعنى، فإن المرء يستطيع – فيما أعتقد- أن يتحدث عن حون اف ميركورت ونيقولاس أوف أوتركورت بوصفهما ينتميان إلى الحركة الأوكامية.

نيقولاس أوف أوتركورت لم يكن شاكًا إذا كنا نقصد بهذا اللفظ فيلسوفًا ينكر أو يتشكك فى إمكانية بلوغ أية معرفة يقينية، فهو يؤكد أن اليقين يمكن بلوغه فى المنطق والرياضيات وفى الإدراك المباشر. ولقد اعترف بالمصطلحات الحديثة على أنها يقينية فى كل من القضايا التحليلية (القضايا التى هى الآن تسمى فى بعض الأحيان "تحصيل حاصل) والعبارات التجريبية الرئيسية، رغم أن المرء لابد أن يضيف الشرط الذى يقول: إنه عند نيقولاس يمكن أن يكون لدينا معرفة مباشرة وواضحة دون التعبير عن هذه المعرفة فى قضية؛ ومن ناحية أخرى تتضمن القضايا تأكيدا للعلاقة العلّية، بالمعنى الميتافيزيقى، أو قضايا تقوم على أساس الاستدلال من موجود إلى موجود آخر لا ينظر إليها على أنها قضايا يقينية بل بالأحرى بوصفها افتراضات تجريبية، ومع ذلك فالمرء ينبغى ألا يحول نيقولاس إلى "وضعى منطقى" فهو لا ينكر معنى العبارات

الميتافيزيقية أو اللاهوتية. بل على العكس يفترض سلفًا يقين الإيمان، ويوافق على الوحي باعتباره مصدراً لليقين المطلق.

٤ - لقد أعلنت عن نيتي في أن أختم هذا الفصل ببعض الملاحظات عن تأثير الحركة الجديدة في الجامعات لاسيما في الجامعات التي تأسست في الجزء الأخير من القرن الرابع عشر وإبان القرن الخامس عشر.

في عام ١٣٨٩ صدر تشريع يطالب الطلاب في جامعة فينا في كلية الآداب أنه ينبغي عليهم أن ينتظموا في محاضرات أعمال المنطق لبطرس الأسباني في حين صدرت تشريعات أخرى متأخرة تفرض إلزاما مماثلاً بخصوص الأعمال المنطقية لمؤلفين أوكاميين من أمثال وليم هيتبري. ولقد كان المذهب الاسمي بدوره ممثلاً بقوة في الجامعات الألمانية في هايدلبرج (تأسست عام ١٣٨٩) إرفورت (عام ١٣٩٢)، وليبنرج (عام ١٤٠٩) - وفي الجامعات البولندية كراكو (عام١٣٩٧) وكانت جامعة ليبترج - كما قيل - تستمد أصولها من خروج الاسميين من براغ حيث كان جون هس، وجيرم من براغ يدرسان واقعية سكوت التي تعلموها من جون والكيف (حوالي ١٣٢٠-١٣٨٤). والواقع أنه عندما أدان مجلس المحافظة الأخطاء اللاهوتية لجون هس Hus في عام ١٤١٥ فإنه سرعان ما ذهب الاسميون إلى إدانة واقعية سكوت بدورها، رغم أنه لم تكن تلك هي القضية بالفعل.

في النصف الأول من القرن الخامس عشر أحيت المفاجأة من جديد فلسفة القديس ألبرت الكبير. وبدا أن الاسميين قد تركوا باريس في أوائل القرن، من ناحية بسبب الظروف التي أحدثتها حروب المائة عام رغم أن "أهيرل" كان بغير شك على حق في الربط بين إحياء مذهب ألبرت مع عودة الدومينيكان إلى بارس عام ١٤٠٣ بعد أن تركوا المدينة في عام ١٣٨٧ ولم تستمر سيادة مذهب ألبرت طويلاً لأن الاسميين عادوا في عام ١٤٣٧ بعد أن تحررت المدينة من الإنجليز وفي أول مارس عام ١٤٧٤ أصدر الملك لويس الحادي عشر قراراً يحرم تدريس المذهب الاسمي كما أمر بإحراق كتب الاسميين لكن في عام ١٤٨١ رُفع التحريم.

فى القرن الخامس عشر إذن، كان المذهب الاسمى قد تحصن بقوة فى باريس، وأكسفورد، والكثير من الجامعات الألمانية. لكن التراث الأقدم واصل تدعيم أساسه في عدة أماكن، ولقد كانت تلك هى الحال فى جامعة كولونيا التى تأسست عام ١٣٨٩، وفى كولونيا كانت نظريات القديس ألبير، والقديس توما الأكوينى فى متناول اليد. وبعد إدانة "جون هس" طلب الأمير الكتورز من الجامعة أن يتبنى المذهب الاسمى على أساس أن المذهب الواقعى Realism القديم يؤدى بسهولة إلى الهرطقة، حتى على الرغم من أنه ليس شرًا فى ذاته. لكن فى عام ١٤٢٥ ردت الجامعة، بأنه على الرغم من أنها ستظل مفتوحة أمام أى شخص يريد أن يتبنى المذهب الاسمى إذا شاء، فإن نظريات القديس ألبير، والقديس توما، والقديس بونافنتيرا، وجيل الرومانى، ودانز سكوت فوق أى مظنة للشك. وعلى أية حال - هكذا قالت الجامعة - فإن هرطقة "جون هس" لم تنبع من الواقعية الفلسفية، وإنما من التعاليم اللاهوتية لـ "وأيكليف" وفضلا عن ذلك لو أن المذهب الواقعى كان محرمًا فى كولونيا لترك الطلاب الجامعة.

مع جامعة كولونيا لابد للمرء أن يربط جامعة "لوفان" التى تأسست عام١٤٢٥، حيث طلبت قوانين عام ١٤٢٥ من المرشحين لدرجة الدكتوراه أنه ينبغى عليهم أن يقسموا ألا يدرسوا أبدا نظريات بوريدان Buridan ومارسليوس أنجهن، أوكام أو أتباعه، وفى عام ١٤٨٠ هدد الأساتذة الذين شرحوا أرسطو فى ضوء نظريات أوكام بالوقف من الوظيفة.

ومن ثم فإن أنصار الطريق القديم لم يطردهم اسميون تماما، بل فى الواقع أنه فى وسط القرن الرابع عشر ظفرت الواقعية بموطئ قدم فى هايدلبرج. وفضلاً عن ذلك فقد كان فى استطاعتهم أن يتفاخروا ببعض الأسماء المرموقة. على رأسهم جون كابرولس (حوالى عام ١٣٨٠-١٤٤٤) وهو دومينكانى حاضر بعض الوقت فى باريس وبعد ذلك فى تولوز، ولقد شرع فى الدفاع عن نظريات القديس توما الأكوينى ضد الآراء المعارضة لدانز سكوت، ودوراندوس، وهنرى أوف جيهنت وجميع الخصوم بصفة

عامة بما فى ذلك الاسميين. وكتابه العظيم الذى أتمه بعد ذلك بفترة قصيرة قبل وفاته فى رودس والذى جعل عنوانه "المبادئ التوماوية"، و"الكتاب الرابع عن اللاهوت الإلهى للقديس توما الأكوينى" وكان كابرلوس أول الصف فى طابور التوماويين الدومينيكان المتميزين وشراح القديس توما الذين اشتملوا فى فترة لاحقة على رجال مثل "كاجيتان Cajetan (توفى عام١٥٣٤)- وجود التومائى (الذى توفى عام ١٦٤٤).

وفى الجامعات الإيطالية كان هناك تيار من الرشدية الأرسطية تمثل فى بولونيا فى النصف الأول من القرن الرابع عشر بواسطة مفكرين من أمثال "تالديوس أوف بارما" وأنجلو أف أريتزو" وانتقلت إلى بادوا و "فينيسا" حيث مثلها هناك بولس أوف فينيس (توفى فى عام ١٤٢٩) وكاجيتان الثينى (توفى ١٤٦٥) وألكسندر إشيلينى (توفى ١٥١٢) وأوجستينو نيقو (توفى عام ١٥٤٦). أول طبعة لابن رشد ظهرت فى بادوا عام ١٤٧٢ وسوف نقول شيئًا ما فيما بعد بخصوص فلسفة عصر النهضة عن الجدال بين أولئك الذين اتبعوا تأويل ابن رشد لأرسطو والذين تمسكوا بالتأويل الذى قدمه الإسكندر الأفروديسى وحول الإدانة عام ١٥١٣، ولقد ذكرنا الرشديين هنا ببساطة باعتباره توضيحًا لواقعة أن الطريق الحديث ينبغى ألا يُنظر إليه على أنه مسح كل ما سبقه فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

ومع ذلك فالمذهب الاسمى يمتلك تلك الجاذبية التى تأتى من الحداثة والنضارة، وقد انتشر انتشاراً واسعًا كما رأينا. وهناك شخصية شهيرة من الاسميين فى القرن الخامس عشر هى "جبرائيل بيل" (١٤٢٥-١٤٩٥) الذى درس فى توبنجن، وكتب موجزاً عن شرح أوكام على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى. وكان كتاب "بيل" منهجيًا واضحًا للأوكامية؛ وعلى الرغم من أنه لم يدع أنه أكثر من تابع وعارض لأوكام، فقد مارس تأثيراً ملحوظًا، والواقع أن الأوكاميين فى جامعات "أرفورت" وفتمبرج كانوا معروفين بأنهم جبرائيليون. وربما كان من المثير أن نلاحظ أن " بيل" لم يشرح نظرية أوكام الأخلاقية على أنها تعنى أنه لا يوجد نظام أخلاقى طبيعى. هناك أهداف أو غايات إلى جانب الله يمكن اختيارها طبقا للعقل السليم

والفلاسفة الوثنيين من أمثال أرسطو، وشيشرون، وسينكا، كانوا قادرين على إنجاز الأفعال الخيرة والفاضلة أخلاقيًا، والله بفضل "قوته المطلقة" يأمر بأفعال مضادة لأوامر العقل الطبيعي؛ لكن ذلك لا يغير واقعة أن هذه الأوامر يمكن التعرف عليها بغير الوحي.

٥ - وأخيراً فربما كان في استطاعة المرء أن يسترجع الحركة الأوكامية أو الاسمية ذات الجوانب المختلفة؛ وهناك زاوية في الجانب المنطقي الخالص هي تطور منطق الحدود وتطور نظريات الفرض أو الاستبدال. Suppositio عند المناطقة قبل أوكام مثل بطرس الأسباني. ومنطق الحدود هذا استخدمه وليم الأوكامي لكي يستبعد كل أشكال المذهب الواقعي. ولقد عولجت مشكلة الكليات من وجهة نظر منطقية أكثر منها أنطولوجية، والكلي حد مجرد يُنظر إليه طبقا لمضمونه المنطقي ويقف هذا الحد في القضية ممثلاً للأشياء الجزئية التي هي الأشياء الوحيدة الموجودة.

منطق الحدود ليس له بذاته نتائج شكية بالنظر إلى المعرفة ولم ينظر إليه أوكام على أن له مثل هذه النتائج لكن نظر إليه مع الجانب المنطقي من المذهب الاسمي لابد أن يعده المرء على أنه تحليل للعلية. ونتائج هذا التحليل بالنسبة للوضع الإبستمولوجي والفروض التجريبية. وفي فلسفة رجل مثل "نيقولاس أو تركورت" سبق أن رأينا تمييزاً حاداً يوضع بين القضايا التحليلية والقضايا الشكلية التي هي يقينية، والفروض التجريبية التي هي ليست يقينية ولا يمكن أن تكون يقينية. ومع وجهة نظر أوكام - بمقدار ما يعتنقها- ترتبط ارتباطا وثيقا بإصراره على القدرة الإلهية الشاملة، ومع "نيقولاس أو تركورت" فإن الخلفية اللاهوتية أقل وضوحاً بكثير.

ولقد سبق أن رأينا أيضا كيف أن الاسميين (البعض أكثر من الآخرين) يتجهون إلى تبني الموقف النقدي تجاه الأدلة الميتافيزيقية عند الفلاسفة القدامى. وهذا الاتجاه واضح تمام الوضوح عند الفلاسفة المتطرفين من أمثال نيقولاس أو تركورت مادام أنه حدث أن استند على وضعه العام أن المرء لا يمكن أن يستنتج عن يقين وجود شيء ما من وجود شيء آخر: والأدلة الميتافيزيقية ترجيحية أكثر منها برهانية.

لكن مـهمـا مـال المرء فى تفكيره فى حـالة أو حـالتين فـإن هـذا الموقف النقـدى بخـصـوص النظر الميـتـافـيزيقى كـان يرتبط عـمليًا باسـتـمـرار بإيمان راسخ بالوحى باعتباره مصدراً للمعرفة اليقينية، وهذا الإيمان الراسخ مذهل بصفة خاصة فى حالة أوكام نفسـه، فـوجـهة نظره أن يكون لدينا ما لابد أن يكون من وجهة نظر علم النفس، الحـدس بالشىء غـيـر الموجـود، نظريتـه عن الاعـتـمـاد المطلق للقـانون الأخـلاقـى على الاخـتـيـار الإلهى ليس تعبـيـراً عن مـذهب الشك بل هو تـأكـيـد هـائل الذى وضـعـه على القدرة الإلهـيـة على كل شـىء، وإذا أراد شـخص مـا أن يحـول الاسـمـيين إلى عـقليين أو حتى شكاكًا بالمعنى الحديث، فإن المرء فى هـذه الحالة يطـردهـم عن وضعهم التاريخى ويفصلهم عن خلفيـتهم العقلية. وقد أصـبحت الاسـمـيـة فى مـجـرى الزمـان واحـدة من التيارات المنتظمة فى الفكر الإسكولائى، ولقد أنشئ الكرسى اللاهوتى للمذهب الاسمى حتى فى جامعة سلمنقة Salamanca[(١)].

غير أن الاسمية عانت مصير معظم مدارس الفكر الفلسفية، ومن الواضح أنها بدأت باعتبارها شيئا جديداً وأياما كان رأى المرء بخصوص النزعات المختلفة للاسمين فمن الصعب أن ننكر أن لديهم شيئا يقولونه. لقد ساعدوا فى تطوير الدراسات المنطقية وطرحـوا مـشـكلات مـهـمـة، لكن مع مـرور الزمن ظـهـر مـيل إلى الجـدال المنطقى وربما ارتبط ذلك بموقفهم المحافظ تجاه الميتافيزيقا. ذلك لأن التصفيات المنطقية والمبالغ فى دقة التمييز اتجهت إلى أن تفرغ طاقة الاسـمـيين المتأخرين وعندما تلقت الفلسفة قوة دافعة نضرة فى زمن عصر النهضة فإن هذه الدفعة لم تأت من الاسميين.

---

(١) سلمنقة Salamanca مدينة فى الجزء الغربى من أسبانيا (المترجم).

"الفصل العاشر"

" الحركة العلمية "

العلم الطبيعي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر- مشكلة الحركة - القوة الدافعة - والجاذبية - نيقولاس أورزم - افتراض دوران الأرض واحتمال وجود عوالم أخرى- بعض المضامين العلمية للمذهب الاسمى- ومضامين نظرية القوة الدافعة.

١ - لقد افترض لفترة طويلة من الزمن أنه لم يكن هناك احترام للتجربة خلال العصور الوسطى، وأن الأفكار الوحيدة من العلم التى كانت عند أهل العصر الوسيط اعتنقوها بطريقة غير نقدية من أرسطو ومن كتاب آخرين غير مسيحيين. ولقد افترض أن العلم بدأ من جديد، بعد عدة قرون من الاستسلام فى زمن عصر النهضة فقد وجدوا أن هناك أهمية ملحوظة فى المسائل العلمية إبان القرن الرابع عشر، ولقد ظهرت بعض المكتشفات المهمة فى ذلك القرن كما اعتنق بعض المفكرين نظريات مختلفة على نطاق واسع لم تكن مستمدة من أرسطو، وأن بعض الافتراضات قد ارتبطت - فى العادة - بعلماء عصر النهضة - كانت قد اقترحت فى العصور الوسطى المتأخرة. وفى الوقت نفسه أوحت معرفة أفضل بفلسفة العصور الوسطى المتأخرة بأن الحركة العلمية فى القرن الرابع عشر ينبغى أن ترتبط بالمذهب الأوكامى والمذهب الاسمى، بصفة عامة، على أساس أن أوكام وأولئك الذين ينتمون إلى حد ما لنفس حركة الفكر أصروا على أولوية الحدس أو التجربة المباشرة فى تحصيل المعرفة

الفعلية، ولم تكن المسألة أن أوكام نفسه قد اعتقد أنه أبدى كثيراً من الاهتمام بالمسائل العلمية، بل إن إصراره على الحدس بوصفه الأساس الوحيد للمعرفة الفعلية، وكذلك الجانب التجريبي فى فلسفته قد أعطيا دفعة قوية للمسائل والأبحاث العلمية. وهذه الوجهة من النظر يمكن أن تتناسب مع النظرة التقليدية بمقدار ما قرر أوكام والاسميون أن يكونوا ضد الأرسطيين.

ولم يكن ذلك فى نيتى على الإطلاق أن أحاول إنكار أن هناك حقيقة فى هذا التأويل للوقائع. وعلى الرغم من أنه لا يمكن أن يقال عن أوكام ببساطة إنه "ضد الأرسطية" بلا تحفظ ما دام أنه فى بعض المسائل كان يعتبر نفسه المفسر الحقيقى لأرسطو، ومن الواضح أن بعض المفكرين الذين ينتمون إلى الحركة الاسمية كانوا أعداء للأرسطية إلى أقصى حد. وفضلاً عن ذلك فمن المرجح أن يكون من الصواب أن نقول إن الإصرار الأوكامى على التجربة باعتبارها أساس معرفة الأشياء الموجودة كان لمصلحة نمو العلم التجريبى؛ وربما كان من الصعب تقييم التأثير الإيجابى للنظرية الإبستمولوجية على نمو العلم. لكن من المعقول أن نظن أن نظرية أولوية الحدس سوف تشجع على نحو طبيعى مثل هذا النمو لا أن تحبطه. وفضلاً عن ذلك فلو أن إنساناً افترض أن العلل لا يمكن اكتشافها عن طريق نظرية قبلية بل إن هذا الالتجاء ينبغى أن يكون لجوءاً إلى التجربة لاكتشاف هذه العلل، فإن هذا الافتراض يحسب بتحويل الذهن نحو بحث المعطيات التجريبية. ولا شك أنه يمكن أن يقال - بحق - إن العلم لا يعتمد على "الحدس" أو فى مجرد ملاحظة المعطيات التجريبية لكن المسألة المهمة ليست أن الأوكامية تزودنا بنظرية المنهج العلمى، بل بالأحرى تساعد فى خلق المناخ العقلى الذى يُسهل البحث العلمى، ويتجه نحو ترقيته؛ وذلك عن طريق توجيه عقول الناس إلى الوقائع أو المعطيات التجريبية فى تحصيل المعرفة بها، وفى الوقت نفسه إبعاد القبول السلبى لآراء المفكرين المستنيرين فى الماضى.

لكن على الرغم من أنه قد يبدو من غير المناسب التقليل من ارتباط علم القرن الرابع عشر والمذهب الأوكامى، فسوف يكون كذلك من غير المناسب أن ننسب نموه إلى

الأوكامية على أنها السبب الكافي. أولا ليس واضحًا إلى أى مدى يستطيع المرء أن يتحدث بطريقة مشروعة عن علماء فيزياء فى القرن الرابع عشر على أنهم أوكاميون حتى لو استخدم المرء المصطلح بالمعنى الواسع. وأحد الشخصيات الرائدة التى اهتمت اهتماما كبيراً بالنظريات الفزيقية هو جون بوريدان" الذى كان مديراً لجامعة باريس لفترة من الوقت وتوفى عام ١٣٦٠، والذى كان لاهوتيا، وفيسلوفًا وعالم فيزياء وتأثر بمنطق الحدود وبآراء معينة كان يعتنقها أوكام، لكنه لم يكن اسميا بلا تحفظ على الإطلاق. وبغض النظر عن واقعة قدرته الوظيفية بصفته مديراً للجامعة فقد ارتبط بإدانة النظرية الاسمية، ففى عام١٣٤٠ على سبيل المثال نراه يؤكد فى كتاباته أن من الممكن البرهنة على وجود شيء ما من وجود شيء آخر، وبالتالى فمن الممكن البرهنة على وجود الله. ولقد كان ألبرت السكسونى بالأحرى أكثر من أوكامى. مدير جامعة باريس فى عام ١٣٣٣ أصبح فى عام ١٣٦٥ أول مدير لجامعة فينا. ثم عُين فى العام نفسه أُسقفا لـ.. هالبرشتات Halberstadt وتوفى وهو فى هذا المنصب عام ١٣٩٠. ولقد تابع أوكام فى المنطق، لكن من المؤكد أنه لم يكن من أنصار "الطريق الحديث" إلى أقصى حد. صحيح أنه ذهب إلى أن اليقين الذى تأتى به التجربة لا يمكن أن يكون يقينا مطلقًا. لكن لابد أن يبدو أن هذه النظرة للطابع الافتراضى للعبارات التجريبية ترجع أكثر إلى الاقتناع بأن الله قادر على أن "يتدخل" بطريق المعجزة فى النظام الطبيعى أكثر من أى اعتبار آخر. ومارسيل أنجيهن (توفى عام ١٣٩٦) الذى كان مديراً لجامعة باريس فى عام ١٣٦٧ وعام ١٣٧١، وأول مدير لجامعة هايدلبرج فى عام ١٣٨٦ أعلن فى الواقع أنه من أنصار الطريق الحديث، لكن يبدو أنه أغراه الموقف الاسمى تجاه الكليات مع جرعة من الواقعية، لكنه اعتقد أن الرجل الميتافيزيقى يستطيع أن يبرهن على وجود الله ووحدانيته. كما هى الحال بالنسبة لنيقولاس أورزم الذى درس فى باريس ومات وهو أسقف لـ "ليزيه" عام ١٣٨٢ وقد كان عالما طبيعياً أكثر من أن يكون فيلسوفا على الرغم من أنه كان، بالطبع، ذا اهتمامات فلسفية ولاهوتية.

فى استطاعة المرء إذن أن يقول - فيما أعتقد - إن الشخصيات الرائدة فى الحركة العلمية فى القرن الرابع عشر كانت فى معظم الحالات مندمجة فى الحركة الأوكامية. وإذا كان المرء سوف يطلق مصطلح "الاسمى" على أولئك الذين تبنوا منطق أوكام أو منطق الحدود. فى استطاعة المرء أن يطلق عليهم مصطلح الاسميين لكن سوف يكون من الخطأ أن نفترض أنهم جميعًا كانوا من أنصار آراء أوكام عن الميتافيزيقا، وسوف يكون من الخطأ أكثر من ذلك أن نفترض أنهم يشاركون الوضع الفلسفى - إلى أقصى حد - لمفكر مثل نيقولاس أوتركورت. والواقع أن بوريدان، وألبرت السكسونى هاجما معًا نيقولاس. ومع ذلك فمن الواضح تماما أن "الطريق الحديث" فى الفلسفة كان يثير - رغم أنه لم يتسبب فيها - التطورات العلمية فى القرن الرابع عشر.

أما أن الحركة الاسمية لا يمكن أن تحسب سببًا كافيًا لنمو العلم فى القرن الرابع عشر، فهذا واضح من واقعة أن العلم فى القرن الرابع عشر كان إلى حد ملحوظ تواصلاً واستمرارًا لنمو العلم فى القرن الثالث عشر. ولقد سبق أن ذكرتُ أن البحث الحديث قد أظهر إلى الضوء واقع التقدم العلمى فى القرن الرابع عشر. لكن البحث أبرز إلى الضوء أيضا الأبحاث العلمية التى تابعت القرن الثالث عشر، هذه الأبحاث أثارتها أساسًا ترجمات الكتب العلمية اليونانية والعربية لكنها كانت رغم ذلك حقيقية، ولا شك أن العلم فى العصور الوسطى كان بدائيًا وأوليًا لو أننا قارناه بالعلم فى فترة ما بعد عصر النهضة. لكن لم يعد هناك أى عذر للقول بأنه كان هناك علم فى العصور الوسطى خارج ميادين اللاهوت والفلسفة. ولم يكن هناك فقط تطور علمى فى العصور الوسطى، بل كان هناك أيضا استمرارية إلى حد ما بين علم العصور الوسطى المتأخرة وعلم عصر النهضة. وسوف يكون من الحمق أن نقلل من إنجازات علماء عصر النهضة، أو نذهب إلى أن هذه الاكتشافات كانت العصور الوسطى سبّاقة لها. لكن من الحمق أيضا أن نصور العلم فى عصر النهضة على أنه كان بلا مقدمات تاريخية ولا نسب أو أصول.

كان هناك عدد من المفكرين فى القرن الثالث عشر أصروا على الحاجة للملاحظة أو التجربة فى الدراسة العلمية. ولقد سبق أن أشرنا فى المجلد السابق من هذا التاريخ - فى هذا السياق - إلى القديس ألبرت الكبير (١٢٠٦-١٢٨٠) وبطرس أف ميريكورت (التواريخ الدقيقة مجهولة). وروبرت جروسستت (حوالى ١١٧٥-١٢٣٣) وروجر بيكون (حوالى ١٢١٢ - بعد عام ١٢٩٢) وبطرس أف ماريكور هو الذى أثار اهتمام بيكون إلى الموضوعات العلمية، وكان شهيراً بسبب رسالته عن حجر المغناطيس Epistola de magnete التى استخدمها وليم جلبرت فى النصف الثانى من القرن السادس عشر. وكتب جروستس فى علم البصريات Optics وحاول تحسين نظرية الانكسار التى جاءت فى الكتب اليونانية والعربية. كما أن العالم، والرياضى والفيلسوف "وتلو witelo"[(١)] من سيلزيا Silesia[(٢)] كتب فى نفس الموضوع فى كتابه المنظور Perspectiva ولقد ألف هذا الكتاب معتمداً على كتابات العالم المسلم ابن الهيثم Alhazen وزوده "كبلر" فيما بعد ببعض التطويرات بناء على أفكار ويتلو witelo فى كتابه الذى صدر عام (١٦٠٤). والدومينيكانى ثيودريك أف فرايبورج (توفى حوالى ١٣١١) طور نظرية فى تفسير قوس قزح على أساس تجريبى وهى التى تبناها ديكارت[(٣)] وهناك دومينيكانى آخر: جوردانوس نيموريوس وصل إلى مكتشفات فى الميكانيكا.

لكن على الرغم من أن علماء الطبيعة فى القرن الثالث عشر، يصرون على حاجتنا إلى الملاحظة فى البحث العلمى، وعلى الرغم من أن مفكراً مثل روجر بيكون كان أسرع فى رؤية الأغراض العملية التى يمكن أن توضع لها المكتشفات العلمية، فإنهم لم يكونوا

---

(١) يسمى أيضا فيتليو vitellio وقد سمى كتابه "كنز المعارف فى البصريات باسمه (فيتليو) (المترجم).

(٢) سليزيا Silesia منطقة تاريخية فى أوربا الوسطى يقع معظمها الآن فى الجزء الجنوبى الغربى من بولنده (المترجم).

(٣) كان تفسير تيودور لشكل القوس سليماً رغم أنه فشل فى تفسير الألوان.

عميان عن رؤية الجوانب النظرية فى المنهج العلمى؛ ولم ينظروا إلى العلم على أنه يعتمد على التراكم المحض للمعطيات التجريبية، كلا ولم يركزوا ببساطة على النتائج العملية المتخيلة أو الحقيقية. فقد كانوا مهتمين بتفسير المعطيات. ولقد ذهب أرسطو إلى أننا لا نحصل على المعرفة إلا عندما يكون المرء فى وضع يبيّن كيف تتبع النتائج التى نلاحظ عللها، وبالنسبة لجروستست وبيكون فإن هذا يعنى فى جانب كبير منه قدرتهما على إعطاء الاستنباط الرياضى النتائج ومن ثم فالتأكيد العظيم هو الذى وضعه بيكون على الرياضيات على أنها المفتاح للعلوم الأخرى. وفضلاً عن ذلك فعلى حين أن أرسطو لم يعط لأى منها إشارة واضحة تماما: كيف يمكن أن نحصل على معرفة "بالعلل" معرفة فعلية. ولقد بين جروستست وبيكون كيف أن حذف النظريات التفسيرية التى تتعارض مع الوقائع أو استبعادها تساعد المرء على الوصول إلى هذه المعرفة. وبعبارة أخرى لقد رأوا ليس فقط أن الفرض التفسيرى يمكن الوصول إليه عن طريق فحص العوامل المشتركة عن طريق الأمثلة المختلفة للظاهرة التى نبحثها لكن أيضا أنه من الضرورى التحقق من صحة هذا الفرض بفحص النتائج أنها ينبغى أن تتبع إذا ما كان الفرض صحيحًا وعندئذ اختباره حتى نرى إذا كانت هذه التوقعات قد تحققت بالفعل.

ومن ثم فعلم القرن الرابع عشر ليس تطورًا جديدًا تمامًا: وإنما هو استمرار للعمل العلمى فى القرن السابق، تماما مثلما أن هذا العمل نفسه كان استمراراً للدراسات العلمية التى قام بها علماء الطبيعة وعلماء الرياضة اليونان والعرب. لكن فى القرن الرابع عشر ظهرت مشكلات أخرى كان لها مكان الصدارة لاسيما مشكلة الحركة. وربما كان الاهتمام بهذه المشكلة فى القرن الرابع عشر يوحى بتصور الافتراضات العلمية التى أصبحت مقبولة عند جاليليو فيما بعد ربما سارت فى طريق طويل نحو منع الصدام الأخير باللاهوتيين.

٢ – وضع أرسطو فى تقديره للحركة تمايزًا بين الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية. وهناك عنصر مثل النار مضىء بطبيعته وميله الطبيعى هو الحركة من أعلى

إلى أسفل نحو مكانه الطبيعى على حين أن الأرض ثقيلة ولها حركة طبيعية من أسفل إلى أعلى. لكن فى استطاعة المرء أن يأخذ شيئًا ثقيلاً بطبيعته ويقذف به إلى أعلى، حجر، على سبيل المثال وبمقدار ما يتحرك الحجر إلى أعلى تكون حركته غير طبيعية. ولقد اعتبر أرسطو أن هذه الحركة غير الطبيعية تحتاج إلى تفسير الجواب الواضح عن السؤال لماذا تحرك الحركة إلى أعلى لأنه قُذف به إلى أعلى. لكن ما أن تترك الحجر اليد التى قذفته حتى يستمر فى الحركة إلى أعلى بعض الوقت، وجواب أرسطو عن السؤال لماذا يحدث ذلك هو أن الشخص الذى قذف الحجر، ومن ثم وضعه فى مساره إلى أعلى لم يحرك الحجر فحسب بل أيضا حرك الهواء المحيط. وهذا الهواء يحرك الهواء إلى مستوى أعلى، وكل جزء فى المواد يتحرك يحمل معه الحجر إلى أن تصبح الحركات المتعاقبة لأجزاء الهواء من الضعف حتى يميل الحجر الطبيعى للهبوط إلى أسفل حتى تصبح الحركة قادرة فى النهاية إلى إعادة تأكيد نفسها، عندئذ يبدأ الحجر فى الحركة نحو مكانه الطبيعى.

هذا التفسير للحركة العنيفة أو غير الطبيعية رفضها وليم الأوكامى. فلو كان الهواء هو الذى يحرك السهم الطائر ففى هذه الحالة لو أن سهمين التقيا بعد الانطلاق فسوف يكون علينا أن نقول إنه فى تلك اللحظة نجد أن نفس الهواء يسبب حركات فى اتجاهات مضادة، ولا يمكن أن تكون تلك هى الحالة[١] ومن ناحية أخرى لا يمكن للمرء أن يفترض أن الحجر الذى ألقى إلى أعلى يمكن أن يستمر فى الحركة بفضل قوة ما أو خاصية موجودة فيه، وليس هناك شاهد تجريبى على وجود خاصية من هذا النوع متميزة عن المقذوف. ولو كان هناك مثل هذه الخاصية، لأمكن أن يحفظها الله بعيدا عن المقذوف. لكن لكان من العبث أن نفترض أن ذلك يمكن أن يحدث ولا تتضمن الحركة المحلية أى شيء وراء الشيء الثابت" ومصطلح الحركة[٢].

---

(1) sent, 18, J.

(2) Ibid, 9, E.

وعلى ذلك فقد رفض أوكام فكرة الخاصية المطبوعة فى المقذوف بواسطة الفاعل باعتباره تفسيراً للحركة، وإلى هذا الحد يمكن أن نقول إنه استبق قانون القصور الذاتى. غير أن علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر لم يكونوا قانعين بالقول أن الشىء يتحرك لأنه فى حالة حركة: فهم يفضلون تبنى نظرية القوة الدافعة التى وضعها فيلبونوس philop onus فى أوائل القرن السادس، والتى تبناها بالفعل المفكر الفرنسسكانى بطرس جون أوليفه (حوالى ١٢٤٨-١٢٩٨) الذى تحدث عن قوة الدافع أو "الميل" الذى يعطى للمقذوف بواسطة الفاعل المحرك. وهذا الكيف أو الطاقة التى بفضلها وحدها تواصل الحركة بعد أن تركت اليد التى قذفت الحجر، حتى تتغلب عليها مقاومة الهواء، ووزن الحجر يسمى القوة الدافعة عند علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر، فهم يدعمون النظرية بطريقة تجريبية عندما يؤكد أن من الأفضل التكييف مع النظرية الأرسطية "لإنقاذ المظاهر" فلقد ذهب جون بوريدان إلى أن نظرية أرسطو فى الحركة عاجزة عن تفسير حركة الدوران، وهو يقول بالبقاء فى مكان واحد الذى يمكن أن يملأ بالهواء ويحرك الرأس. يمكن على الرغم من أن علماء الطبيعية فى القرن الرابع عشر حاولوا دعم نظرية القوة الدافعة تجريبيًا أو التحقق منها وهم لا يحصرون أنفسهم فى الاعتبارات الفيزيقية الخالصة. وإنما يقدمون المسائل الفلسفية التى تقررت فى المقولات التقليدية. فمثلا فى كتابات مختصرات حول الكتب الثمانية فى الطبيعية "يطرح مارسيليوس أف أنجيهن السؤال: إلى أى مقولة أو واحدة من الكليات تنتمى قوة الدفع؟! ولم يتلق أية إجابة محددة عن هذا السؤال، لكن من الواضح أنه اعتقد أن هناك أنواعًا مختلفة من قوة الدفع؛ لأن بعض المقذوفات تتحرك إلى أعلى وبعضها إلى أسفل، وبعضها الثالث فى خط مستقيم، وبعضها الرابع فى دوائر، وعلى الرغم من أن ألبرت السكسونى أعلن أن السؤال عما إذا كانت القوة الدافعة جوهرًا أو عرضًا هو سؤال يطرح للرجل الميتافيزيقى أكثر مما يطرح لعالم الطبيعة وهو نفسه، يؤكد أنه كيف أعنى أنه عرض. ومن الواضح على أية حال أن هؤلاء العلماء ينظرون إلى القوة الدافعة على أنها شىء متميز عن المقذوف أو الجسم المتحرك: وهم لم يتابعوا وليم الأوكامى فى إنكاره لأى واقع متميز.

وهناك تطبيق مثير للقوة الدافعة يتم بالنظر إلى حركة الأجرام السماوية ويؤكد بوريدان فى شرحه على الميتافيزيقا[1] أن الله لم يمنح الأجرام السماوية قوة دافعة أصلية هى نفسها فى النوع مثل القوة الدافعة التى تتحرك الأجسام الأرضية بواسطتها؛ وليس ثمة حاجة لافتراض أن الأجرام السماوية مصنوعة من عنصر خاص هو العنصر الخامس عند أرسطو الذى لا يمكن أن يتحرك إلا فى حركة دائرية ولا هو ضرورى أن نفترض عقولاً للأفلاك لكى تفسر حركة الأفلاك؛ أما حركة الأرض والحركة فى السماء فيمكن تفسيرها بالطريقة نفسها ومثلما أن الإنسان منح الحجر قوة دافعة - الحجر الذى قُذف به فى الهواء فكذلك منح الله قوة دافعة للأجرام السماوية عندما خلقها. والسبب الذى جعل الأخير يواصل الحركة فى حين أن الحجر فى النهاية يسقط على الأرض هو ببساطة أن الحجر يلقى مقاومة فى حين أن الأجرام السماوية لا تلقى هذه المقاومة، القوة الدافعة للحجر تتغلب عليها مقاومة الهواء بالتدريج، وقوة الجاذبية وعملية هذه العوامل تؤثر فى النهاية فى حركة الحجر نحو مكانه الطبيعى؛ لكن على الرغم من أن الأجرام السماوية ليست مركبة من بعض المواد الخاصة، فإن هذه العوامل لا تعمل فى حالة: الجاذبية بمعنى عامل يجعل الجسم يتجه داخل المجال الأرضى.

هذه النظرية عن القوة الدافعة اعتنقها - لجميع الأغراض والنوايا - ألبرت السكسونى، ومارسيلوس أف أنجيهن ونيقولاس أورزم. رغم أن الاسم الأول حاول أن يقدم تفسيراً واضحاً عن معنى الجاذبية، فأقام تفرقة بين مركز الجاذبية فى الجسم ومركز الجاذبية فى الحجم فليس من الضرورى أن يكونا نفس الشىء. وهما فى حالة الأرض مختلفان مثلما أن كثافة الأرض ليست مطردة، وعندما نتحدث عن "مركز الأرض" بارتباطها بالجاذبية فإن المقصود يكون مركز جاذبية الأرض وميل الجسم إلى الحركة نحو مركزه الطبيعى قد يؤخذ على أنه يعنى ميله إلى الاتحاد مع مركزه الخاص

(1) 12, 9.

للجاذبية مع "مركز جاذبية الأرض". إن جاذبية الجسم تعنى هذا الميل. ومن الجدير بالذكر أن هذا التفسير هو تفسير فيزيقى وليس تفسيراً بلغة "العلل المطلقة" لكنه تفسير وضعى لما يحدث أو يظن أنه يحدث.

٣ - والمضامين الأوسع لنظرية القوة الدافعة سوف نناقشها فيما بعد باختصار فى هذا الفصل. أما الآن فإننى أود أن أذكر بعض التطورات المرتبطة بمشكلة الحركة.

نيقولاس أورزم الذى كان أحد علماء الفيزياء المستقلين المرموقين قام بعدة اكتشافات فى مجال الديناميكا؛ وجد، مثلاً أنه عندما يتحرك جسم باطراد وبسرعة متزايدة فإن المسافة التى يقطعها تكون مساوية للمسافة التى قطعها فى نفس المدة بواسطة جسم يتحرك بسرعة مطردة مساوية للسرعة التى يبلغها الجسم الأول فى اللحظة المتوسطة فى مجراه. بل أكثر من ذلك لقد حاول أن يجد طريقًا للتعبير عن التغيرات المتلاحقة للشدة التى تجعل من السهل فهم تغيرات الشدة للمقارنة بينها. والطريق الذى اقترحه هو طريق لعرضها بواسطة الرسوم البيانية، مستخدماً إحداثيات مستطيلة. ولابد أن يكون الزمان والمكان ممثلين بواسطة خط مستقيم. ولقد أقام نيقولاس على هذا الخط خطوطا عمودية؛ طولها يناظر وضع وشدة قابلة للتغير ثم ربط بعد ذلك نهايات الخطوط العمودية، وهكذا أصبح قادراً على الحصول على منحنى يمثل التغلبات فى الشدة. ومن الواضح أن هذه الحيلة الهندسية تمهد الطريق لتطورات أبعد فى الهندسة. غير أن وصف نيقولاس بأنه مؤسس الهندسة التحليلية بمعنى أن ننسب إليه تطورات ديكارت سوف يكون ضرباً من المبالغة. لأن العرض الهندسى الذى اقترحه نيقولاس تم إلغاؤه باستبدال مرادفات عديدة.غير أن ذلك لا يعنى أن هذا العمل ليس له أهمية وأنه لا يمثل مرحلة مهمة فى تطور الرياضيات التطبيقية ومع ذلك فهو لم يظهر أنه تحقق بوضوح تام من الفرق بين الرمز والواقع وهكذا نجده فى رسالته عن "الاطراد والاختلاف" يذهب إلى أن الحرارة مختلفة الشدة مركبة بالفعل من جزئيات هندسية للبنية الهرمية، وهى فكرة تعيد إلى الذهن عبارة أفلاطون فى "طيماس" أن

جزئيات النار تتخذ شكلاً هرميًا فنكون كالأهرامات لها حافة حادة ونقاط حادة فى كل اتجاه"[١]. والواقع أنه فى رسالة "فى السماء والأرض"[٢]. بيَّن على نحو واضح بما فيه الكفاية إيثاره لأفلاطون.

وكانت إحدى المشكلات التى ناقشها نيقولاس حركة الأرض ولقد سبق مناقشة الموضوع فى تاريخ سابق، ذلك لأن فرانسيس أف ميرون - وهو فيلسوف أسكتلندى - كتب فى فترة مبكرة من القرن الرابع عشر مؤكدًا أن "دكتورًا معينًا " ذهب إلى أنه لو أن الأرض هى التى تتحرك بدلاً من السماء "لكان تنظيمًا أفضل". ورفض ألبرت السكسونى الفكرة بوصفها حجة غير كافية تقدم لصالح افتراض أن الأرض تدور يوميا على محور، لكن نيقولاس أورزم الذى ناقش الفرض بتفصيل أكبر أعطاه قبولاً أكثر حتى إذا ما كان فى النهاية فضل ألا يقبله.

ويؤكد نيقولاس فى رسالته "عن السماء والأرض" أولاً وقبل كل شىء أن الملاحظة المباشرة لا يمكن أن تقدم برهانا على أن السماء أو القبة السماوية تدور يوميًا فى حين أن الأرض تظل ساكنة. لأن المظاهر سوف تظل بالضبط على ما هى عليه لو كانت الأرض هى التى تدور وليس السماء، ولهذا السبب ولأسباب أخرى استنتج أن المرء لا يمكن أن يبيِّن عن طريق أية تجربة أن السماء تتحرك حركة يومية والأرض لا تتحرك بهذه الطريقة[٣]. أما بالنسبة للحجج الأخرى التى قُدمت ضد إمكان دوران الأرض يوميًا فإنه يمكن الرد عليها كلها. فمثلاً من واقعة أن أجزاء الأرض تتجه نحو "مكانها الطبيعى" مع حركة إلى أسفل فإنه لا ينتج من ذلك أن الأرض ككل لا يمكن أن تدور، ولا يمكن أن نبيّن أن جسمًا ما ككل ليس له حركة واحدة بسيطة فى حين أن لأجزائه

(1) Timaeys 56a.

(2) 6 ad, P 280.

(3) 140 a P. 273 والإشارة إلى الطبعة التى أصدرها أ.د. مينوت

حركات أخرى[1]. ومن ناحية أخرى حتى إذا كانت السماء تدور، فليس من الضرورى أن يتبع ذلك أن تكون الأرض ساكنة. عندما تدور عجلة الطاحونة فإن المركز لا يظل ساكنًا فيما عدا النقطة الرياضية التى ليست جسمًا على الإطلاق[2]. أما بالنسبة للحجج المستمدة من الكتاب المقدس فإن المرء لابد أن يتذكر أن الكتاب المقدس يتحدث بطريقة عامة شائعة. وأنه ليس من الضرورى أن ننظر إليه على أنه يقول عبارات علمية فى بعض الحالات الخاصة أما بالنسبة للكتاب المقدس(*) الذى يقول إن الشمس قد توقفت فى مسارها[3]. فإن المرء لا يحق له أن يستنتج نتيجة علمية تقول إن الشمس تتحرك وإن الأرض ليست سوى جسم يحق له أن يستخرج من عبارات مثل: "إن الله يقبل التوبة والنتيجة هى أن الله يستطيع أن يغير ذهنه بالفعل مثل الموجود البشرى"[4]. والواقع أن شيئا ما قيل أو تضمن أن هذا التفسير لتأكيدات الكتاب المقدس اخترعه علماء اللاهوت فقط عندما تحقق صدق افتراض كوبرنيكس ولم يعد من الممكن رفضه؛ ومن المهم أن نلاحظ العبارة الواضحة التى ذكرها "نيقولاس أورزم" فى القرن الرابع عشر.

وفضلا عن ذلك ففى استطاعة المرء تقديم مجموعة من الأسباب الوضعية لدعم افتراض أن الأرض تدور. فمثلاً من المعقول افتراض أن جسمًا تلقى تأثيرًا من جسم آخر لابد له هو نفسه أن يتحرك ليتلقى هذا التأثير مثل قطعة من اللحم تُشوى على النار. والآن نجد أن الأرض تتلقى حرارة من الشمس. فمن المعقول إذن

---

(1) 140 d- 141 a. P. 275.

(2) 141 b. P. 276.

(*) المقصود ما جاء فى سفر يشوع عندما قال الرب للشمس " دومى فدامت الشمس ووقف القمر" سفر يشوع الإصحاح العاشر: ١٣ (المترجم).

(3) Joue, 10, 13. (3)

(4) 141 d, p. 278.

أن نفترض أن الأرض تتحرك لكي تتلقى هذا التأثير[١]. ومن ناحية أخرى لو أن شخصًا افترض دوران الأرض لكان فى استطاعة المرء أن ينقذ المظاهر أفضل كثيرًا مما يكون عليه الحال فى الافتراض المضاد ما دام أنه إذا ما أنكر المرء حركة الأرض. فإن عليه أن يفترض عددًا كبيرًا من الحركات الأخرى لكى يفسر المعطيات التجريبية[٢]. ولقد لفت نيقولاس الأنظار إلى واقعة أن هيراقليدس البونطى هو الذى وضع افتراض حركة الأرض[٣]. ومن ثم فلم تكن فكرة جديدة. ومع ذلك فقد انتهى هو نفسه إلى رفض هذا الفرض "على الرغم من المبررات على العكس، لأنها نتائج من الواضح أنها ليست حاسمة"[٤]. وبعبارة أخرى فهو ليس على استعداد للتخلى عن الرأى العام فى ذلك الوقت من أجل الافتراض الذى لم يكن قد تمت البرهنة عليه بطريقة حاسمة.

كان نيقولاس يملك عقلية نقدية ومن المؤكد أنه لم يكن نصيرًا أعمى لأرسطو. لقد رأى أن المشكلة هى "إنقاذ المظاهر" وسأل أى الفروض هى التى تفسر المعطيات التجريبية فى معظم الطرق الاقتصادية. ويبدو لى - لكى أكون واضحًا تمامًا أنه على الرغم من هذا القبول النهائى للرأى العام فقد اعتبر دوران الأرض اليومى على محورها لتلبى جميع المتطلبات أكثر من الفرض المضاد؛ ولا يمكن أن يقال الشىء نفسه عن ألبرت السكسونى، الذى رفض مع ذلك دوران الأرض على أنها لا تنقذ

(1) 142 b,. P. 277.

(2) 143 c- d. P. 278.

(٣) هيراقليدس البونطى Heraclitus Ponticus فيلسوف وعالم فلك يونانى (حوالى ٣٨٨-٢١٢ ق. م) كان تلميذًا لأفلاطون وعضوًا فى الأكاديمية افترض أن الذرات يجمعها عقل كلى، تأثير بالفيثاغورية، ومال فى آرائه الفلكية إلى وضع الشمس فى مركز العالم. ويقول بدوران الأرض حول نفسها (المترجم).

(4) 144. b, P. 279.

المظاهر، ومثل فرانسيس أف ميرون يبدو أنه اعتقد أن النظرية تزعم أن جميع حركات الأجرام السماوية يمكن حذفها لو أن الأرض نُظر إليها على أنها تدور، ولقد أشار إلى أن حركات الكواكب لا يمكن حذفها بهذه الطريقة. ولقد رفض بوريدان أيضا نظرية دوران الأرض رغم أنه ناقشها بتعاطف كبير؛ ولقد كان نيقولاس أورزم هو الذى رأى بوضوح أن النظرية لا يمكن حذفها إلا فى الدوران النهارى، أو اليومى للنجوم "الثابتة" ولابد أن تظل تترك الكواكب فى حركتها. ولقد اقترح عدة مبررات لصالح النظرية وهى مبررات جيدة لكن هناك مبررات أخرى لم تكن كذلك. وسيكون من المبالغة وصف نيقولاس على أنه قدم عرضًا أوضح وأعمق لافتراض حركة الأرض أكثر مما فعل علماء الفلك فى عصر النهضة أكثر مما أراد "بيردوهم" أن يفعل، ومع ذلك فمن الواضح - رغم ذلك - أن رجالاً من أمثال "ألبرت السكسونى" و"نيقولاس أورزم" يكون من المناسب تسميتهم بالمبشرين بعلماء الطبيعية وعلماء الفلك والرياضة فى عصر النهضة، ولقد كان "دوهم" على حق تماما فى تسميتهم بهذا الاسم.

٤ - إحدى المشكلات التى تمت مناقشتها فى كتاب "عن السماء والأرض" - هى ما إذا كان من الممكن أن يكون هناك عوالم أخرى إلى جانب هذا العالم. عند نيقولاس: لا أرسطو ولا أى شخص آخر قد بيّن أن الله - لا يستطيع خلق كثرة من العوالم. ومن العبث أن تذهب من وحدانية الله إلى وحدانية العالم، فالله ليس واحدًا فحسب، بل أيضا لا متناه وإذا كان هناك كثرة من العوالم؛ فإنه لن يكون أى منها خارج نطاق الوجود والسيطرة الإلهية[1]. وإذا قلتُ من ناحية أخرى إذا كان هناك عالم آخر، فإن عنصر الأرض فى العالم الآخر لابد أن يكون فى العالم الآخر وليس فى هذا العالم[2].

(1) 38 b- c, P. 243.

(2) 38 a- b, P. 243.

ومع ذلك ينتهى نيقولاس إلى أنه على الرغم من أن أرسطو لم يقدم أدلة كافية لكى يبين أنه لا يمكن أن يكون هناك عوالم أخرى - أو أى شخص آخر - بالإضافة إلى هذا العالم فإنه لم يكن هناك - ولن يكون- عالم مادى آخر[1].

٥ - لقد ذكرنا فى فترة مبكرة من هذا الفصل وجود مصلحة معينة فى الدراسة العلمية فى القرن الثالث عشر، والنتيجة التى استخلصناها فى ذلك الوقت أن العمل العلمى فى القرن التالى لا يمكن أن يُعزى ببساطة لاجتماع بعض علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر مع الحركة الأوكامية، صحيح - بالطبع - أن هناك مواقف فلسفية معينة أكدها وليم الأوكامى نفسه، أمر أتباع آخرون "للطريق الحديث "Via Moderna احتسبت للتأثير فى تصورات المنهج العلمى وفى وضع النظريات الفيزيقية أن جمع وجهات نظر الكليات العقلية أو التصورات مع قضية أنه لا يمكن أن يذهب بيقين من وجود شىء ما إلى وجود شىء آخر، ومن الطبيعى أن يؤدى إلى نتيجة تقول إن النظريات الفيزيقية هى فروض تجريبية يمكن إلى حد ما أن تكون مرجحة لكنها لا يمكن البرهنة عليها عن يقين ومن ناحية أخرى فإن التأكيد الذى وضعه بعض الفلاسفة على التجربة والملاحظة باعتبارها أساساً ضروريا لمعرفة العالم ربما شجع وجهة النظر القائلة إن ترجيح الافتراض التجريبى يعتمد إلى حد ما على تحققه أعنى على قابليته للتفسير أو توضيح المعطيات التجريبية، وربما يغرى المرء أن يقترح أن فلسفة الحركة الاسمية يمكن أن تؤدى إلى نتيجة هى أن النظريات الفيزيقية هى فروض تجريبية تتضمن قدراً معيناً من "الإملاء" على الطبيعة وبناء قبلياً apriori، لكنها تعتمد فى ترجيحها ونفعها على المدى الذى يمكن لها أن تحققه أن النظرية تبنى على أساس المعطيات التجريبية، وربما قيل: لكنها بناء عقلى على أساس تلك المعطيات، ومع ذلك فإن هدفها هو تفسير الظواهر، وتتحقق بمقدار ما يكون من الممكن أن نستنبط منها

(1) 39 b- c, P. 244.

الذى لاحظناه بالفعل فى الحياة المألوفة أو الذى حصلناه عن طريق تجربة صناعية غرضية. وفضلاً عن ذلك فإن النظرية التفسيرية سوف تكون مفضلة عندما تنجح فى تفسير الظواهر بأقل عدد ممكن من الفروض، والفروض المسبقة، وعلى نحو يرضى مبدأ الاقتصاد.

أن تقول من ناحية إن نتائج من هذا النوع ربما افترضتها الحركة الجديدة فى الفلسفة إبان القرن الرابع عشر هذا كله شىء، وشىء آخر أن تقول إنها مستخلصة بالفعل؛ فالفلاسفة من أمثال أوكام من ناحية لا يبدو أنهم أظهروا أى اهتمام خاص بالمشكلات النظرية العلمية والمنهج العلمى بما هما كذلك؛ بينما يظهر علماء الطبيعة من ناحية أخرى اهتمامهم الكبير بالبحث العلمى الفعلى وبالأفكار العلمية أكثر من التفكير فى النظرية والمنهج الكامن وهذا فقط قبل كل شىء كل ما يمكن للمرء أن يتوقعه. والتفكير فى المنهج العلمى والنظرية من الصعب أن يصل إلى درجة عالية من التطور إلى أن يتقدم العلم الطبيعى نفسه إلى حد ملحوظ ويصل إلى مرحلة يرقى فيها الفكر ويثار المنهج المستخدم وفروضه النظرية السابقة. ومن المؤكد أننا نجد فى فكرة علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر بعض عناصر النظرية العلمية التى ربما تقترحها التطورات الفلسفية المعاصرة. فمن الواضح على سبيل المثال أن نيقولاس أورزم نظر إلى وظيفة أى فرض عن دوران الأرض بوصفه محافظًا أو إنقاذًا للمظاهر أو حساب المعطيات التى يمكن ملاحظتها، ومن الواضح أنه نظر نظرة مفضّلة إلى الفروض التى ترضى على أفضل وجه مبدأ الاقتصاد؛ لكن علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر لم يقدموا بأى طريقة واضحة ذلك النوع من التمايز بين الفلسفة والعلم الطبيعى الذى يبدو أن الحركة الأوكامية قد سهّلته وكما سبق أن رأينا فإن انتماء العديد من علماء الطبيعة وانضمامهم إلى الحركة الاسمية فى الفلسفة لم يكن أبدًا باستمرار وثيقًا كما يتخيل البعض أحيانا. وفضلاً عن ذلك فإن استخدام مبدأ الاقتصاد كما وجد فى الأفكار الفيزيقية عند نيقولاس أورزم، مثلاً، كان معروفًا بالفعل فى القرن الثالث عشر؛ ولقد تحقق روبرت جروسست – على سبيل المثال– من أنه كلما كثرت الفروض الاقتصادية – كان من الأفضل أن تقل فى الاقتصاد كما تحقق أيضا من أن هناك

شيئًا خاصًا عن التفسير الرياضى فى الفيزيقا الفلكية من حيث إنه لا يقدم معرفة بالعلل بالمعنى الميتافيزيقي. وعلى المرء فى هذه الحالة أن يكون حريصًا فى نسبة التأثير الحصرى لأفكار الحركة الأوكامية فى القرن الرابع عشر، العلم الذى كان فى المجرد ربما كان نتيجة لتلك الحركة فكرة النظرية العلمية تتضمن تركيبة عقلية قبلية apriori يصعب أن تظهر إلا فى الجو العقلى لما بعد كانط، وحتى فكرة النظريات الفيزيقية بمقدار اهتمامها "بالمحافظة على المظاهر" لا يبدو أنها تلقى أى اهتمام خاص، من الاسميين فى القرن الرابع عشر أو تتطور تطوراً خاصا.

صحيح أنه على الرغم من أن المرء يستطيع أن يرى نظرة جديدة للعالم تؤدى إلى الميلاد فى القرن الرابع عشر، ولقد سهل ذلك تبنى نظرية القرن الدافعة فى تفسير الحركة؛ وكما سبق أن رأينا طبقًا لتفسير نظرية الديناميكا السماوية على نفس مبدأ الديناميكا الأرضية، فكما أن الحجر يواصل الحركة بعد أن يترك اليد التى قذفته بسبب أن هناك قوة دافعة معينة منحها له الله فى الأصل. وبناء على هذه النظرية فإن المحرك الأول، الله، يظهر على أنه علّة فاعلة وليس علّة غائية. وعندما أقول ذلك فإننى لا أعنى أن رجالاً مثل نيقولاس أورزم، أو ألبرت السكسونى، أنكروا أن الله علة غائية بمقدار ما هو علّية فاعلة: بل أعنى بالأحرى أن القوة الدافعة التى تبنوها سهلت تحويل التأكيد من الفكرة الأرسطية عن الله الذى يسبب حركة الأجرام السماوية "بجذبها" باعتبارها علة غائية إلى فكرة الله، التى تمنح للخلق قوة دافعة معينة بفضلها فإن هذه الأجسام – دون أن تواجه أية مقاومة– تواصل الحركة. وقد توحى هذه النظرة بسهولة بأن العالم نظام آلى أو شبه آلى. الله يشرع عندما خلقها فى جعل الآلة تسير إن صح التعبير، ثم تواصل العمل بذاتها بعد ذلك دون تدخل إلهى أبعد باستثناء نشاط المحافظة والحدوث، ولو تطورت هذه الفكرة فإن وظيفة الله لابد أن تبدو أنها افتراض لتفسير مصدر الحركة فى الكون، وسوف يبدو طبيعيا أن نذهب إلى أن اعتبار العلل الغائية يجب استبعادها من العلم الطبيعى لصالح اعتبار العلل الفاعلة على نحو ما أصر ديكارت على سبيل المثال.

لابد أن نكرر أننى لا أحاول أن أتبنى جميع الأفكار المذكورة من قبل عند علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر، لقد اهتموا بمشكلة الحركة باعتبارها مشكلة جزئية خاصة. أكثر من أن يستخلصوا نتائج عريضة منها. ومن المؤكد أنهم كانوا من الطبيعيين المؤلهة، مع ذلك ففى استطاعة المرء أن يرى فى تبنى نظرية قوة الدفع خطوة على الطريق نحو تصور جديد للعالم المادى. أو ربما كان من الأفضل أن نقول إنها كانت خطوة على الطريق نحو تطور العلم الطبيعى باعتبارها شيئا يتميز عن الميتافيزيقا، ولقد سهلت نمو فكرة أن العالم المادى يمكن النظر إليه على أنه نسق من الأجسام فى حالة حركة تنتقل فيه القوة الدافعة أو الطاقة من جسم إلى آخر فى الوقت الذى يظل فيه مجموع الطاقة ثابتًا. إن القول بأن حالة العالم، كما ينظر إليه عالم الطبيعة يمكن النظر إليه فى هذا الضوء، هذا شىء، و القول بأن عالم الطبيعة فى قدرته بصفته عالم طبيعة يمكن أن يقدم تفسيراً متكاملاً للعالم ككل هو شىء آخر. وعندما أصر ديكارت فيما بعد على استبعاد العلل الغائية لأنه ليس لها مكان فى الفلسفة. فمن المؤكد أن الفيلسوف الذى هو أيضا عالم طبيعة فى القرن الرابع عشر لم يقل شيئًا من هذا القبيل. ومن الممكن أن نتصور أن التفكير فى نظرياتهم العلمية يمكن أن يرفعها ليجعلها واضحة التمييز بين عالم العالم الطبيعى وعالم الفيلسوف أكثر مما هما عليه بالفعل. لكن الواقع أن فكرة أن هناك تمييزًا صارمًا بين العلم والفلسفة كان فكرة لنمو أكثر فيما بعد. وقبل أن تستطيع هذه الفكرة أن تتطور كان العلم نفسه قد بلغ تطوراً أكمل وأكثر ثراء فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر رأينا بدايات العلم التجريبى فى أوربا المسيحية لكنها كانت بدايات فحسب. ولا يزال من المستحيل أن نتحقق من أن أسس العلم الحديث قد وضعت فى العصور الوسطى ومن المستحب أيضا أن نتحقق من أن تطور العلم التجريبى لم يكن أبداً غريبًا من حيث المبدأ عن اللاهوت المسيحى الذى شكَّل الخلفية العقلية فى العصور الوسطى إذ لو كان العالم من صنع الله لكان من الواضح أنه من المشروع دراسته كما أنه جدير بأن يكون موضوعاً للدراسة.

"الفصل الحادى عشر"

" مارسيليوس البادوى

الكنيسة والدولة. النظرية والتطبيق - حياة مارسيليوس - العداء لقضايا البابوية - طبيعة الدولة والقانون - السلطة التشريعية والتنفيذية- التشريع الكنسى- مارسيليوس و"الرشدية" - تأثير المدافع عن السلام Defensor Pacis.

١- معيار الفكرة السياسية فى العصور الوسطى هو فكرة السيفين، أو فكرة الكنيسة المعيارية والإمبراطورية بصفتهما قوتين مستقلتين ذاتيًا، وبعبارة أخرى النظرية المعيارية فى العصر الوسيط كما يمثلها القديس توما هى أن الكنيسة والدولة هما مجتمعان متمايزان الأولى تهتم بسعادة الإنسان فى الحياة الأخرى وبلوغه غايته الأخيرة، والأخرى تهتم بسعادة الإنسان الزمنية. ولما لم يكن للإنسان سوى غاية أخيرة واحدة، غاية ما فوق الطبيعة، فإنه لابد من النظر إلى الكنيسة على أنها أعلى من الدولة من حيث القيمة والجدارة. لكن ذلك لا يعنى أن الكنيسة دولة معظمة تتمتع بالتشريع المباشر، فى الأمور الزمنية فى الدولة الجزئية لأن الكنيسة من ناحية ليست دولة ومن ناحية أخرى كل منهما الكنيسة والدولة مجتمع كامل"(١) وكل سلطة الإنسان على الإنسان تأتى فى النهاية من الله، لكن الله يريد وجود الدولة كما يريد وجود

(١) المجتمع الكامل هو المجتمع المكتفى بنفسه يملك فى ذاته كل الوسائل المطلوبة لبلوغ غايته.

الكنيسة لقد وجدت الدول قبل الكنيسة ومؤسسة الكنيسة بقيادة المسيح لم تلغ الدولة أو تخضع الدولة فى سلوكها وفى شئونها - للكنيسة.

وجهة نظر الكنيسة و الدولة جزء من بنية فلسفية متناغمة تمت فى القرن الثالث عشر. وارتبطت بصفة خاصة باسم القديس توما الأكوينى. لكن من الواضح بما فيه الكفاية أن الانسجام بين القوتين فى التطبيق لم يكن مستقرًا ذاتيًا والواقع أن المناقشات والمنازعات بين البابوية والإمبراطورية بين الكنيسة والدولة لاحت بقوة فى مرحلة تاريخ العصر الوسيط. وأباطرة الإمبراطورية البيزنطية لم يحاولوا كثيرًا التدخل فى مسائل العقيدة الخالصة، وحسم هذه المسائل بقراراتهم الخاصة. والأباطرة الصربيون لم يحاولوا اغتصاب وظيفة التعليم من الكنيسة، لكنهم كثيرًا ما تشاجروا مع البابوية فى مسائل التشريع وحفلات تقليد المناصب وما إلى ذلك، ونحن نجد أولا جانبًا واحدًا ثم الجانب الآخر يربح الأرض أو يسلّم الأرض طبقا للظروف وطبقًا للقوة الشخصية؛ وقوة القادة فى الجانبين ومصلحتهم الشخصية فى التقدم وتدعيم القضايا العملية؛ لكنا لا نهتم هنا بالاحتكاكات الضرورية والمنازعات العملية بين البابوات والأباطرة أو الملوك: ونحن مهتمون فقط بالمسائل الأوسع التى تكون هذه المنازعات العملية - إلى حد ما - أعراضًا لها (وأنا أقول إلى حد ما" لأنه فى الحياة التاريخية العينية فى العصور الوسطى كانت المنازعات بين الكنيسة والدولة لا مندوحة عنها عمليا حتى ولو لم تكن هناك نظريات تتصارع أساسًا حول العلاقات بين القوتين المتنازعتين. وهل ينبغى على المرء أن يسمى هذه المسائل الأوسع "نظرية" أو "عملية" فإن ذلك يعتمد إلى حد كبير على وجهة نظر المرء؛ أعنى أنه يعتمد على ما إذا كان المرء ينظر أم لا إلى النظرية السياسية بوصفها - ببساطة - فكرًا أيديدلوجيا حول التطورات التاريخية العينية. ومع ذلك فأنا لا أعتقد أن أية إجابة بسيطة عن السؤال وببساطة الفكر الشاحب للعمل لا يمارس أى تأثير على التطبيق ومن المبالغة القول بأن النظرية السياسية لم تكن أبدًا فكر التطبيق العملى. النظرية السياسية تعكس التطبيق العملى وتؤثر فيه. وسواء أكان على المرء أن يؤكد العنصر الإيجابى أو السلبى فذلك يمكن أن

يتقرر فقط بفحص غير متحيز للحالة التى نناقشها ولا يستطيع المرء أن يؤكد بطريقة مشروعة قبليا apriori أن النظرية السياسية مثل نظرية مارسيليوس البادوى نظرية تؤكد استقلال الدولة وسيادتها والتى تشكل التناقض للمبرر النظرى لـ جيل أف روم لموقف البابا بونيفاس الثامن الذى لم يكن قط الفكر الشاحب للتغيرات الاقتصادية والسياسية فى الحياة العينية فى العصور الوسطى المتأخرة. ولا يحق لشخص ما أن يؤكد قبليا apriori أن النظريات مثل نظريات مارسيليوس البادوى هى العامل الرئيسى المسئول عن الاضطرابات العملية لميزان الانسجام بين القوى بمقدار ما يكون ميزان الانسجام فى دائرة التطبيق العملى- وبالنسبة لانبثاق الكيانات القومية المحددة على نحو حاد مع دعاوى ترقى إلى الاستقلال الذاتى التام، ولو أن المرء قرر أحد هذه المواقف قبليا apriori فإن المرء يقرر نظرية تحتاج هى نفسها إلى مبرر، والمبرر الوحيد الذى يمكن أن يُقدم لابد أن يتخذ شكل الفحص للمعطيات التاريخية الفعلية. وهناك عناصر فى رأيى للحقيقة فى كل النظريات لكن ليس من الممكن فى تاريخ الفلسفة مناقشة المشكلة بطريقة كافية إلى أى حد تكون النظرية السياسية نظرية ثانوية أيديلوجية للتغيرات التاريخية العينية أو إلى أى حد تلعب دوراً مؤثرًا فى مجرى التاريخ؛ وإذن أود فيما يأتى أن ألخص أفكار "مارسيليوس البادوى" دون أن أضع نفسى إلى جانب أى رأى فيما يتعلق بالتأثير الفعلى لهذه الأفكار أو عدمه. وتشكيل رأى مقرر بفضل نظرية عامة تصورناها من قبل، ليس فى رأيى مسارًا سليمًا، ولمناقشة مثال فعلى بتفصيلات كافية ليس ممكنًا فى عمل عام. فلو أننى - إذن- عرضت أفكار مارسيليوس بطريقة مجردة إلى حد ما فينبغى أن يؤخذ ذلك على أنه يعنى أننى أقلل من تأثير الظروف التاريخية الفعلية فى تكوين هذه الأفكار، كلا ولا الملاحظات العارضة المتعلقة بتأثير الظروف التاريخية على فكر مارسيليوس تؤخذ على أنها تعنى أننى أشترك فى القضية الماركسية المتعلقة بطبيعة النظرية السياسية، وأنا لا أعتقد بصفة عامة فى المبادئ قبليا apriori للتأويل التى ينبغى أن تتلاءم مع وقائع التاريخ. ويصلح ذلك على النظرية المعارضة للماركسية بمقدار ما يصلح للنظرية الماركسية.

٢ – لا يعرف على وجه الدقة السنة التى ولد فيها مارسيليوس البادوى ويبدو أنه وهب نفسه لدراسة الطب، لكنه على أية حال ذهب إلى باريس حيث أصبح مديراً للجامعة ابتداء من سبتمبر عام ١٣١٢ حتى مايو ١٣١٣ أما مسار الأحداث التالى فهو لم يكن واضحا على الإطلاق. ويبدو أنه عاد إلى إيطاليا ودرس الفلسفة الطبيعية. مع بطرس أبانو من عام ١٣١٣ حتى نهاية عام ١٣١٥. وربما زار "أفينيون" فى هذه الأثناء ويبدو من المراسيم الصادرة عام ١٣١٦ و ١٣١٨ أنه قبل منصب الكاهن فى بادوا كما أنه عمل فى باريس "مدافعًا عن السلام" وكتب بالتعاون مع صديقه جون أف جاندون كتاب "الدفاع عن السلام"، وانتهى من هذا الكتاب فى ٢٤ يونيو عام ١٣٢٤. ولابد أن يكون عداؤه للبابوية والكهنة قد بدأ فى فترة مبكرة جداً لكن الكتاب أدين على أية حال، وفى عام ١٣٢٦ فر مارسيليوس البادوى مع صديقه من باريس، ولجأ إلى نورمبرج مع "لودفيج أف بارفايا" الذى صحبه مارسيليوس إلى إيطاليا ودخل روما مع حاشيته فى يناير عام ١٣٢٧ (وفى المرسوم البابوى الذى صدر فى الثالث من أبريل عام ١٣٢٧ اتهم مارسيليوس وجون علنا بأنهما من أبناء الضياع ومن ثمار اللعنة" ولقد كان حضور مارسيليوس لمحاكمته عقبة أمام نجاح محاولات لودفيج للتصالح أولا مع جون الثانى والعشرين ثم مع بندكت الثانى عشر لكن لودفيج كان له رأى ممتاز عن مؤلف كتاب "الدفاع عن السلام" ولم تشارك جماعة الفرنسيسكان فى هذا الرأى، وانتقد "أوكام" هذا العمل فى محاوراته" التى أدت إلى تأليف "الدفاع الصغير"(*) ولقد نشر مارسيليوس "السلطة الإمبراطورية فى قضايا الزواج" الذى كان مخصصًا لخدمة الإمبراطور فى مشكلة عملية خاصة بمشروع زواج ابنه؛ ولقد أكد مارسيليوس أن الإمبراطور يستطيع بسلطته الخاصة حل الزواج القائم وكذلك التخلى عن عائق قرابة الدم أو صلة الرحم. هذان الكتابان تم تأليفهما حوالى ١٣٤١-١٣٤٢ ولقد أكد خطاب لكلمنت السادس مؤرخ فى ١٠ أبريل عام ١٣٤٣ أن "الهراطقة" مارسيليوس البادوى

(*) وهو ملخص لكتاب "المدافع عن السلام" (المترجم).

وجون أف جاندن ماتا معًا لكن التاريخ الدقيق لوفاة مارسيليوس مجهول (وعلى الأرجح أن جون أف جاندن قد توفى قبل مارسيليوس بفترة طويلة).

٣ - لقد وجد جورج دى لاجارد فى كتابه عن "مارسيليوس البادوى" مفتاح الوصول إلى عقليته لا فى موقفه من الإصلاح الدينى ولا فى انفعاله من أجل الديمقراطية، بل فى الحب الحماسى لفكرة الدولة العلمانية - أو بطريقة سلبية - فى كراهية تدخل الأكليروس فى شئون الدولة أعنى فى كراهية عقائد السيادة البابوية والتشريعات الكهنوتية المستقلة. وذلك صحيح تماما فى رأيى، لقد كان شديد الحماس للدولة المستقلة، وقد دعم فكرتها بإشارات متكررة لأرسطو، ثم شرع مارسيليوس فى بيان أن دعاوى البابوية والتشريعات الكهنوتية التى وضعت فى القانون الكنسى تتضمن انحرافًا عن الفكرة الصحيحة عن الدولة، وأنه ليس لها أساس فى الكتاب المقدس، وفحصه لطبيعة الكنيسة والدولة وعلاقاتهما المتبادلة أدت به إلى عكس نظرى لهيراركية قوى الدولة مستقلة تماما وإلى أقصى حد.

غير أن مارسيليوس لم يتبع ببساطة النظرية المجردة ويظهر أنه فى لحظة يسمح لنفسه بالانجذاب بعيداً عن طرق العلم بدعوات من دوق فيرونا Verona كان جواند ديلا سكالا، ومايتد فيكونت أف ميلان. وعلى أية حال فإن تعاطفه مع حزب الجبلين (المناصر للإمبراطور) واعتباره خطة البابا ودعواه مسئولة عن الحروب والبؤس فى شمال إيطاليا. ولقد ألقى على عاتق البابوية التى أدت إلى اضطراب السلام مع الحرمان الكنسى مسئولية الحروب والموت العنيف لآلاف المؤمنين والكراهية والنضال، والفساد الأخلاقى والجرائم، والموت التى تم احتياجها، دون الاهتمام بالبلاد مع هجرات الكنائس ورعاتها وكل قوائم الشرور والآثام التى تؤثر فى دولة المدينة الإيطالية[1] ولا شك أنه ربما يكون قد بالغ فى الموقف لكن النقطة التى أود أن أشير

(1) Def. Pacis, 2, 26, 19.

إليها هى أن مارسيليوس لم يكن ببساطة منظراً بطريقة مجردة، لقد كانت نقطة البداية عنده هى الموقف التاريخى العينى وتأويله للموقف العينى يعكس نفسه فى نظريته السياسية. وبالمثل فى شرحه للدولة على ما ينبغى أن تكون، فإننا نرى انعكاساً مثالياً للجمهورية الإيطالية الشمالية تماما علي نحو ما نرى نظريات أفلاطون وأرسطو فى السياسة - إلى حد كبير أو صغير، إخفاء الصبغة المثالية على المدينة اليونانية. والمثل الأعلى للإمبراطورية المرموقة فى فكر "دانتى" السياسى لم يكن لها أى تأثير حقيقى على فكر مارسيلوس.

ومن ثم عندما صدر القرار الأول للمدافع عن السلام مارسيليوس مناقشًا طبيعة الدولة ومستخلصًا تعاليم أرسطو كان لابد لنا أن نتذكر أن فكره لا يتحرك فى مجال مجرد خالص، ولكنه يعكس هذا التأويل وهذا الحماس لدولة المدينة الإيطالية. بل ربما كانت الفقرات الأكثر تجريداً، والأجزاء الأكثر أرسطية تعود إلى تأثير معاونة "جون جانتين" ومن ناحية أخرى عندما ناقش فى القرار الثانى الأساس فى الكتاب المقدس أو نقص الأساس فى المزاعم البابوية والتشريعات الكنسية المستقلة التى يتطلبها القانون الكنسى، وعلينا أن نتذكر أنه لا توجد شهادة حقيقية واضحة تدل على أنه درس القانون المدنى، وأن معرفته للقانون الكنسى والتصريحات البابوية بغض النظر عما قاله بعض الكتاب لا ترقى إلى أكثر من معرفته لمجموعة قوانين "أزيدور المزيف" ومراسيم بونيفيس الثامن، وكلمنت الخامس، وجون الثانى والعشرين وربما تعرف على قرار جريتان Gratain[1] . لكن الفقرات التى قُدمت دليلا على معرفته بهذا الإمبراطور غامضة للغاية لتكون دليلاً على أى شيء يمكن أن يطلق عليه اسم "المعرفة". وعندما هاجم مارسيليوس المزاعم البابوية بكلام حاد كان فى ذهنه بالدرجة الأولى السيادة البابوية كما تصورها "بونيفيس" الثامن وأولئك الذين يشاركون وجهة نظره. ولا يعنى

(١) فلافيوس جريتين F.Gratian إمبراطور روما فى (٣٥٩-٣٨٣) قضى معظم حكمه فى بلاد الغال يصد عنها القبائل الغازية، خذله جنده فى بعض المعارك حاول الفرار لكنه قتل غدراً (المترجم).

ذلك بالطبع أن تقول إن مارسيليوس لم يشن هجوما عاما على الكنيسة ومزاعمها لكن علينا أن نتذكر كذلك أن هذا الهجوم يضرب بجذوره فى العداء نحو مزاعم معينة لأمور كنسية خاصة. عندما يقرأ المرء فى القرار الثالث والختامى ملخص موقف مارسيليوس فإن على المرء أن يضع فى ذهنه كلاً من الموقف التاريخى الذى أدى إلى ظهور عباراته النظرية وانعكاسها؛ والنظرية المجردة التى - رغم الظروف التاريخية كان لها تأثيرها فى الانطباع فى عقلية عامة معينة وفى النظرية العمومية.

٤ - لقد بدأ القرار الأول باقتباس فقرة من كاسيدورس. Cassidorus يمتدح فيها السلام. والاستشهاد من الكتاب الكلاسيكيين ومن الكتاب المقدس يعطى انطباعا أول عن التجريد والقدم لكن سرعان بعد ملاحظة أن أرسطو وصف معظم أسباب الصراع مع الدولة ما يلاحظ مارسيليوس أن هناك سببا آخر لم يستطع أرسطو ولا أى أحد من المعاصرين أو السابقين أن يراه(١) وتلك إشارة صريحة إلى مارسيليوس لإعطائه إذنًا خاصًا بالكتابة، وهكذا يظهر الكتاب إلى الواقع الفعلى فى الحال رغم الاستعارة من كتاب سابقين.

وشرح طبيعة الدولة بوصفها جماعة مكتفية بنفسها تماما ظهرت إلى الوجود من أجل الحياة لكنها توجد من أجل الحياة الخيرة(٢). ويعتمد شرح أجزاء من الدولة(٣) على أرسطو. لكن مارسيليوس يضيف شرحًا للجزء الكهنوتى أو النظام(٤). ومن ثم كان الكهنوت جزءًا من الدولة. وعلى الرغم من أن الوحى المسيحى قد صحّح خطأ التعليم، وزودنا بمعرفة عن الحقيقة الناجعة، فإن الكهنوت المسيحى يظل مع ذلك جزءًا

(1) 1-3.

(2) 1.4.

(3) 1,4.

(4) 1,5-6.

من الدولة الإراستيانية Erastianism [١] الأساسية عند مارسيليوس، وبذلك أكدت - على هذا النحو - فى فترة مبكرة جداً على "الدفاع عن السلام".

وإذا تركنا شرح الحالات التى يُعيّن فيها الحاكم بطريقة مباشرة ففى استطاعة المرء أن يقلل من الأنواع المختلفة للحكومة ويردها إلى نوعين أساسيين الحكومة التى توجد برضا الناس[٢]. أولاً النوع الثانى حكومة الطغيان وهذا النوع الثانى لا يعتمد بالضرورة على الانتخابات لكن الحكومة التى تعتمد على الانتخابات أعلى من الحكومة التى لا تعتمد عليها[٣]. وربما لا يكون الحاكم بالوراثة هو أفضل أشكال الحكومة الانتخابية؛ لكن لا ينتج من ذلك أن هذا الشكل من أشكال الحكومة هو أفضل ما يناسب أى دولة جزئية.

فكرة القانون عند مارسيليوس التى طُرحت للمناقشة بعد ذلك فى كتاب "الدفاع عن السلام" تتضمن تغيراً عن موقف مفكرى القرن الثالث عشر من أمثال القديس توما فى المرتبة الأولى للقانون أصول ليست فى الوظيفة الوضعية للدولة، لكن فى الحاجة إلى منع المشاجرات والمنازعات[٤] والقانون الذى تصدره هيئة تشريعية يريد بدوره بالضرورة مع نظرة لمنع الشر من جانب القضاة والمحكومين[٥]. والواقع أن مارسيليوس يقدم تعريفات متعددة للقانون. فمثلا القانون هو المعرفة أو النظرية

(١) الإراستيانية.. "Erastianism" نظرية تجعل من سلطة الدولة أعلى من سلطة الكنيسة حتى فى المسائل الكنسية. ولقد قام ريتشارد هوكر (١٥٥٣-١٦٠٠) فى كتابه "قوانين الآداب الكنسية" عام ١٥٩٣ بتسمية هذه النظرية العامة باسم توماس أراستوس T. Erastus (١٥٢٤-١٥٨٣) وهو لاهوتى بروتستانتى دافع عن السلطة المدنية وذهب إلى أنها هى التى ينبغى أن تشرع فى أمور النظام الكنسى (المترجم).

(2) I, 9, 5.

(3) I, 9, 7.

(4) I, 5, 7.

(5) 1. 11.

أو الحكم الكلى المرتبط بالأشياء العادلة والنافعة فى حياة الدولة [١]. لكن معرفة هذه المسائل لا تشكل قانونا ما لم يضف إليه مفهوم القهر أو الإكراه الذى يخص سلوكهم. ولكى يكون قانونًا تاما فلابد أن تكون هناك معرفة بما هو عادل ونافع وبما هو ظالم وضار لكن التعبير المحض عن مثل هذه المعرفة، ليس هو القانون بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ما لم يعبر عنه بوصفه مفهومًا وتدعمه الجزاءات[٢]. ومن ثم فالقانون، عبارة عن قاعدة آمرة وقاهرة تدعمها الجزاءات التى يمكن تطبيقها فى هذه الحياة الدنيا[٣].

ويبدو أنه ينتج عن ذلك، أن القانون يخص العادل والنافع موضوعيا أعنى ما هو عادل ونافع فى ذاته مع أولوية منطقية لأى تشريع وضعى وأن مارسيليوس يقبل ضمنا فكرة القانون الطبيعى. ولقد فعل إلى حد معين وفى القرار الثانى[٤] ميّز بين معنيين للقانون الطبيعى.

أولا: قد يعنى تلك التشريعات التى وضعها المشرّع عن الاستقامة والطابع الإلزامى الذى يتفق عليه الناس جميعًا من الناحية العملية مثلاً أن الأبوين لابد من احترامهما؛ وتعتمد هذه التشريعات على المؤسسة البشرية، لكنها تسمى القوانين الطبيعية بمقدار ما تسنها الأمم جميعًا.

ثانيا: هناك أناس معينون يسمون القانون الطبيعى قانون العقل السليم بخصوص الأفعال البشرية. والقانون الطبيعى بهذا المعنى يندرج تحت القانون الإلهى.

ويقول مارسيليوس: هذان المعنيان للقانون الطبيعى ليسا شيئًا واحدًا وتستخدم العبارة بطريقة مبهمة ملتبسة الدلالة. ويدل القانون الطبيعى فى الحالة الأولى على

---

(1) 1, 10, 5.

(2) 1,10,3.

(3) 2,8, 5.

(4) 12, 7-8.

القوانين التى صدرت فى جميع الأمم والتى تؤخذ باعتبارها أمرًا مسلمًا به من الناحية العملية ويعترف الجميع باستقامتها. ويدل فى الحالة الثانية على أوامر العقل السليم الذى يشتمل على أوامر لا يعترف بها اعترفًا كليًا. وينتج من ذلك أن أشياء "معينة" جائزة قانونًا طبقًا للقانون البشرى، لكنها ليست جائزة طبقًا للقانون الإلهى والعكس[1]. ويضيف مارسيليوس أن الجواز وغير الجواز ينبغى تفسيره طبقا للقانون الإلهى وليس طبقًا للقانون البشرى عندما يتصارع الاتفاق. وبعبارة أخرى فإنه لا ينكر ببساطة وجود القانون الطبيعى بالمعنى الذى يفهمه فيه القديس توما. لكنه يُبدى اهتماما قليلاً بهذا المفهوم. وتمثل فلسفة القانون عنده مرحلة انتقال فى الطريق إلى رفض القانون الطبعيي بالمعنى التومائى.

والقول بأن هناك تبديلا فى التأكيد وتغيرًا فى الموقف واضح من واقعة سبقت الإشارة إليها - هى أن مارسيليوس لم يشأ تطبيق كلمة "القانون" بالمعنى الدقيق على أى مفهوم لا تدعمه الجزاءات التى يمكن تطبيقها فى هذه الحياة الدنيا. ولهذا السبب رفض الموافقة على أن قانون المسيح هو القانون الذى نتحدث عنه بالمعنى الصحيح: إنه بالأحرى العقيدة النظرية أو العملية أو هما معًا[2]. وهو يتحدث بنفس النغمة فى كتاب "المدافع الصغير"[3]. ويقارن القانون الإلهى بوصفات الطبيعى الذى ليس القانون بالمعنى الصحيح. وبما أنه القانون الطبيعى بالمعنى الذى جاء فى الفلسفة التوماوية، قال عنه مارسيليوس صراحة إنه يندرج تحت نطاق القانون الإلهى أيضا، ولا يمكن أن يقال إنه قانون بنفس المعنى الذى يكون فيه قانون الدولة قانونًا، وهكذا على الرغم من أن مارسيليوس لم ينكر صراحة التصور التومائى للقانون الطبيعى فإنه يقصد أن نوع

---

(1) 2, 12. 9.

(2) 2, 9, 3.

(3) 2, 9, 3.

المعيار للقانون هو قانون الدولة. وتشير نظريته إلى النتيجة أن قانون الدولة مستقل ذاتيًا وهو أعلى أو أسمى. ولما كان مارسيليوس يُخضع الكنيسة للدولة فقد يبدو أنه يتجه نحو فكرة أن الدولة وحدها التى يمكن أن تحكم ما إذا كان قانونًا معينا يتفق مع القانون الإلهى أو أنه تطبيق له. لكن من ناحية أخرى بما أنه يحتفظ باسم القانون بالمعنى السليم للقانون الوضعى فى الدولة، ويرفض أن يطلقه على القانون الإلهى وعلى القانون الطبيعى بالمعنى التومائى، فإن المرء يستطيع كذلك أن يقول إن فكره يتجه نحو الفصل بين القانون والأخلاق.

٥ - القانون بالمعنى الصحيح هو القانون البشرى: أما قانون الدولة، فمن هو المشرّع على وجه الدقة؟! المُشرّع أو العلّة الفاعلة للقانون هو الشعب، المجموع الكلى للمواطنين أو السواد الأعظم من المواطنين(١). وكلما ازداد تقدير الجانب الأعظم من المواطنين من حيث الكم والكيف بالنسبة للأشخاص، فإنه لا يكون من الضرورى أن تعنى أغلبية عددية، لكن لابد بالطبع أن تكون ممثلة - بطريقة مشروعة للشعب كله، ويمكن فهمها إما اتفاقًا مع العادات التى نحصلها بالفعل مع الدول أو يمكن أن تتحدد طبقا للآراء التى عبَّر عنها أرسطو فى الكتاب السادس من كتاباته السياسية Politics (٢). ومع ذلك فما دام أن هناك مشكلات عملية فى طريق الجمهور لصياغة القوانين، فمن المناسب، ومن المفيد أن صياغه القوانين ينبغى أن يُعهد بها إلى لجنة أو هيئة تقترح عندئذ القوانين التى يقوم المشرّع بقبولها أو رفضها (٣). وتعكس هذه الأفكار لمارسيليوس فى جانب كبير منها نظرية للجمهوريات الإيطالية، إن لم يكن التطبيق المستمر.

---

(1) I, 13, 3.

(2) I, 12, 4.

(3) I, 13, 8.

النقطة التالية التى علينا دراستها هى طبيعة، السلطة التنفيذية وأصلها ونطاقها فى الدولة التى كانت وظيفة الأمير فيها توجيه المجتمع طبقًا للمعايير التى يضعها المشرع، فمهمته هى تطبيق القوانين وتنفيذها. وهذه التبعية من الأمير للمشرع تعبّر عنها أفضل تعبير عندما تمنح السلطة التنفيذية لكل أمير تال عن طريق الانتخاب؛ والانتخاب هو فى حد ذاته على الأقل يختلف عن تولى الحكم بالميراث(١) وينبغى أن يكون فى كل دولة سلطة تنفيذية عُليا رغم أنه ليس من الضرورى أن يتبع ذلك أن من الضرورى أن تكون هذه السلطة فى يد رجل واحد(٢). والسمو أو التفوق يعنى أن جميع السلطات الأخرى - التنفيذية والتشريعية- لابد أن تخضع للأمير. وانتهاك القوانين أو الفشل الحاد فى تنفيذ مهام وظيفته أو العزل بواسطة المشرع أو بواسطة الذين عينهم بواسطة سلطته التشريعية(٣).

وكان مارسيليوس يكره الطغيان، و يعكس تفضيله لانتخاب السلطة التنفيذية اهتمامه برضا دولة المدينة الإيطالية فى حين أن التركيز على السلطة التنفيذية العليا والسلطة التشريعية فى يد الأمير فهو يعكس الاعتبار العام لسلطة الدول الأوربية. ولقد رأينا أن مارسيليوس نادى بفصل واضح بين السلطات لكن على الرغم من أنه فصل السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية فإنه أخضع السلطة القضائية للسلطة التنفيذية، ومن ناحية أخرى فإنه سمح بمعنى ما بسيادة الشعب لكن النظرية الأخيرة للعقد الاجتماعى ليس لها أساس واضح وصريح فى نظرية مارسيليوس السياسية. وتبعية السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية يدعمها اعتبارات عملية تمس خير الدولة، بدلاً من النظريات الفلسفية للعقد الاجتماعى.

---

(1) 1, 15,3, CF, 1, 16.

(2) 1, 17, a.

(3) 1,´18.

٦ - كان فى ذهن مارسيليوس وهو يناقش طبيعة الدولة هجومه القادم على الكنيسة. فالتركيز - على سبيل المثال - على السلطتين التنفيذية والقضائية بلا استثناء فى يد الأمير يقصد بها حرمان الكنيسة من أسسها الطبيعية فى دعواها؛ ويبقى أن نرى ما إذا كانت الكنيسة قادرة على دعم دعواها من معطيات الوحى. ويدرس هذا الخضوع فى الجزء الثانى من كتابه "الدفاع عن السلام" ويعتمد الانتقال من الجزء الثانى(١) من عبارات أن الدولة قادرة على القيام بوظيفتها وأن أجزاءها قادرة على الوفاء بمهامها الصحيحة فقط إذا كانت الدولة فى حالة من السلام والطمأنينة وهى لا يمكن أن تكون فى مثل هذه الحالة إذا كان الأمير يتدخل فى شئون الكنيسة أو يعانى من الانتهاكات. وأن الكنيسة فى الواقع أدت إلى اضطراب السلام بتدخلاتها فى حقوق إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة والأشخاص الآخرين.

وبعد استعراض تعريفات مختلفة أو معانى لكلمات الكنيسة مثل: "زمانى"، "روحى"، "حكم"، "وقاضى" يواصل مارسيليوس فيقول(٢) إن المسيح لم يزعم سلطة قضائية زمانية أيا كانت فى هذا العالم لكنه أخضع نفسه للسلطة المدنية؛ وأن الرسل تبعوه فى ذلك فالكهنوت، إذن، ليس له سلطة زمنية؛ ويستمر مارسيليوس فى الفصول التالية لتقليل "سلطة المفاتيح" والسلطة الكهنوتية. أما بالنسبة للهرطقة فإن المشرع الزمنى قد يجعلها جريمة مع نظرة للأمن والرخاء الزمنى للدولة. لكن لتشريع هذه النقطة وممارسة القهر فذلك ينتمى إلى الدولة وليس إلى الكنيسة(٣).

وبعد الاستطراد عن الفقر المطلق، الذى استخلص منه نتيجة تقول إن منح الكنسية تظل ملك المانح، لدرجة أن ليس للكنسية سوى استعمالها

---

(1) I, 19.

(2) 2, 4.

(3) 2, 10.

فقط [١]. ولقد تقدم مارسيليوس لكى يهاجم مؤسسة البابوية المقدسة. وربما كان أمرًا فى غير محله أن ندخل فى محاولة مارسيليوس أن ندحض دعاوى البابا بالرجوع إلى الكتاب المقدس، ولا يسمح المكان بالنظر فى أية تفصيلات فى نظريته التوفيقية؛ لكن من المهم أن نلاحظ أولا: أن مارسيليوس يفترض أن الكتاب المقدس وحده هو الذى يحكم الإيمان، وثانيا: أن قرارات المجالس العامة لا ينظر إليها على أن لها أية قوة قاهرة ما لم يصادق عليها المشرع الزمنى، لقد رفض القانون الكنسى على أساس أنه ليس له أى وزن. أن الدراسة التاريخية للتجاوزات البابوية قد أدت إلى دراسة المنازعات بين يوحنا الثانى والعشرين ولودفيج البفارى[٢]. ولقد سبق أن أشرنا إلى حالة الأوضاع فى إيطاليا والحرمان الكنسى "للفيكونت متى".

وفى الجزء الثالث يقدم مارسيليوس مجملاً موجزًا للنتائج التى وصل إليها فى "الدفاع عن السلام" ولقد جعل من الواضح تماما أنه يهتم أساسًا لا بتدعيم الديمقراطية ولا بأى شكل خاص للحكومة بل بالأحرى برفض السيادة البابوية والسلطة الكنيسة وفضلاً عن ذلك فمسار الكتاب كله يبيّن أن مارسيليوس لم يكن راضيًا ببساطة برفض التدخل الكنسى فى المسائل الزمانية. لكنه يواصل فيخضع الكنيسة للدولة فى جميع الأمور: ولم يكن موقفه موقف رجل يحتج ضد تجاوزات الكنيسة فى مجال الدولة فى حين أنه يسمح للكنسية أن تكون "مجتمعا مكتملاً مستقلاً فى المسائل الروحية": على العكس من ذلك كان موقفًا "إراستيا Erastian" صريحًا فى الوقت نفسه ثورى الطابع. ولقد كان "بريثيته - أورتون" على حق تماما عندما قال إنه على الرغم من عدم التناسب فى الكتاب، فإن هناك وحدة فى الغرض والفكر فى كتاب "المدافع عن السلام" كل شىء يخضع للهدف الأساسى وهو تدمير السلطة البابوية والسلطة الكنسية". فى الجزء الأول من الكتاب الذى يدرس طبيعة الدولة، نوقش هذا الموضوع

---

(1) 2, 14.

(2) 2, 26.

واستخلصت تلك النتائج التى سوف تصلح أساساً للجزء الثانى. ومن ناحية أخرى لم يكن مارسيليوس تحركه الكراهية ضد السيادة البابوية والسيطرة الكنسية من أجل الكراهية فى ذاتها: ولقد سبق أن رأينا أن نقطة البداية الفعلية عنده ما اعتبره حالة مؤسفة فى شمال إيطاليا، وهو أحيانا يتحدث بالطبع عن الإمبراطورية، ومن الواضح أنه يرى أن الإمبراطور يصادق على قرارات المجالس العامة، لكنه اهتم قبل كل شيء بدولة المدينة أو الجمهورية التى يعتبرها ذات سيادة واستقلال فى المسائل الزمانية والروحية. والواقع أن هناك بعض الأعذار إذا ما اعتبرناه مبشراً بالبروتستانتية، فموقفه تجاه الكتاب المقدس وتجاه البابوية يكشف عن الكثير؛ لكنه سيكون من الخطأ الفادح النظر إلى هجومه على البابوية والسلطة الكنسية على نحو ما انطلقت من الاعتقادات أو الحماس الدينى، وفى استطاعة المرء بالطبع أن يوافق على أنه فى مسار كتاباته أصبح مارسيليوس "مجادلاً دينيًا" لكنه شرع فى مناظراته الدينية لا من أجل الدين بل بسبب اهتماماته بالدولة وما يميزه هو هذا التصور للدولة المستقلة تمامًا، صحيح أنه وافق على القانون الإلهى، لكنه وافق كذلك على أن القانون البشرى يمكن أن يتصارع مع القانون الإلهى، وفى هذه الحالة فإن جميع رعايا الدولة، والأكليروس (رجال الدين) والناس العاديين - لابد أن يطيعوا القانون البشرى رغم أن هناك فقرة واحدة ذكرناها فيما سبق يبدو أنها تعنى أنه إذا تعارض قانون الدولة بوضوح مع قانون الكنيسة، فإن القانون المسيحى لابد أن يتبع الأخير. لكن مادام أن الكنيسة - عند مارسيليوس- ليس لها سلطة مستقلة كاملة لشرح الكتاب المقدس وتأويله فسوف يصعب أن يكون من الممكن على المسيحى أن يلجأ إلى تعاليم الكنيسة؛ وعلى الرغم من أن نظرية مارسيليوس السياسة تضرب بجذورها فى التاريخ المعاصر، وتنظر إلى الأمام إلى التصورات عن طبيعة الدولة ووظيفتها التى هى حديثة فى طابعها، والتى يصعب أن تجلب السعادة للجنس البشرى.

٧ - لقد سبق أن أكدنا أن النظرية السياسية عند مارسيليوس "رشدية" الطابع إذا تحدثنا عن كتاب "المدافع عن السلام" فإن "أتين جلسون" يلاحظ أنه مثال كامل

للرشدية السياسية بقدر ما يريد المرء"[1] وتعتمد الرشدية على تطبيق القسمة الثنائية الرشدية فى السياسة بين مجال الإيمان، ومجال العقل للإنسان (غايتان) غاية طبيعية تحققها الدولة بالاستفادة من تعاليم الفلسفة، وغاية عليا تفوق الطبيعة وتحققها الكنيسة بالاستعانة بمعطيات الوحى؛ ولما كانت الغايتان متمايزتين فإن الدولة مستقلة استقلالاً تامًا، وليس من حق الكنيسة أن تتدخل فى المسائل السياسية وعلى الرغم من أن "جلسون أكد على "رشدية" ترجع أساسًا إلى مارسيليوس أف بادوا، وأن ما يعرفه المرء فعلاً عن رشدية مارسيليوس "لا يعدو تطبيق الانفصال النظرى للعقل والإيمان فى مجال السياسة حيث حوله إلى انفصال دقيق للمجال الروحى والمجال الزمنى: للكنيسة والدولة"[2].

ومن ناحية أخرى ذهب "موريس دى فولف" إلى أن أى تعاون مع "جون جاندن" فى "المدافع عن السلام" ينبغى استبعاده على أساس وحدة الكتاب فى خطته وأسلوبه المتجانس، وكان رأيه أنه على الرغم من أن مارسيليوس قد اصطدم بحلقات رشدية فإنه قد تأثر كثيراً بالكتابات السياسية لأرسطو [3] الكنيسة ليست مجتمعًا حقيقيا فهى على الأقل ليست "مجتمعًا كاملاً" ما دامت ليس لها جزاءات زمانية، تعمل على إجبار الناس على الالتزام بالقوانين؛ فى الكنيسة هى أقل كثيراً من أن تكون مجتمعًا من المسيحيين الذى يجد وحدته الحقة فى الدولة.

وعلى الرغم من أن الكهنوت هو مؤسسة إلهية، فإن مهمة الكنيسة بمقدار ما يخص هذا العالم هى خدمة الدولة عن طريق خلق الظروف الأخلاقية والروحية التى سوف تُسهل عمل الدولة.

---

(١) الفلسفة فى العصر الوسيط (عام١٩٤٤) ص٥٩٢ (المؤلف).

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩١.

(٣) تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، المجل الثالث (١٩٤٧)، ص ١٤٢.

ووجهة نظر "فولف" فى الموضوع بغض النظر عن رفضه التعاون مع الجزء الخاص بـ "جون باندن" تبدو لى على وفاق أكثر مع روح كتاب "المدافع عن السلام" ونغمته أكثر من فكرة أن العمل بإلهام خاص من ابن رشد. ولقد اعتقد مارسيليوس أن دعاوى الكنيسة ونشاطها تعمل على اضطراب سلام الدولة. ولقد وجد أنه فى التصور الأرسطى لاستقلال الدولة وكفايتها الذاتية حل للمشكلة بشرط أن تخضع الكنيسة للدولة؛ ويبدو لى أن مارسيليوس كان يحركه أكثر النظرة التى اعتبرها رخاء الدولة- أكثر من الاعتبارات النظرية المتعلقة بغاية الإنسان. ومع ذلك فمن المستحيل أن نحذف أو نستبعد تأثير ابن رشد على فكر مارسيليوس، وقبل كل شيء كانت الرشدية- أو اعترفت بأنها كانت - مكملة للأرسطية لقد نظر إلى ابن رشد على أنه "الشارح" ولقد تأثر مارسيليوس بـ "بطرس أبانو" وكان على اتصال "بجون جاندين" وهما معًا يحركهما احترام ابن رشد لأرسطو، والواقع أنه لا توجد نظرية متجانسة أو مجموعة من النظريات يستطيع المرء أن يسميها "بالرشدية" ولو صح وكانت الرشدية نظرية أقل من الموقف، ففى استطاعة المرء أن يعترف تماما "برشدية" مارسيليوس دون أن يضطر بذلك إلى الاستنتاج أن إلهامه كان مستمدًا من الرشديين بدلاً من أن يستمد من أرسطو.

٨ - ولقد تمت إدانة كتاب "المدافع عن السلام" بطريقة جادة فى السابع والعشرين من أبريل عام ١٣٢٧ لكن لا يظهر أن الكتاب قد تمت دراسته حقًا بواسطة معاصرى "مارسيلوس" أو حتى بواسطة أولئك الذين كتبوا ضده، على الرغم من أن كلمنت السادس أصدر تأكيداً فى عام١٣٤٣ ولا نملك هذا المنشور الذى أصدره. وفى عام ١٣٧٨ ولقد جدد جريجيورى الحادى عشر الإدانات السابقة التى صدرت عام ١٣٢٧ لكن واقعة أن غالبية النسخ المخطوطة قد صدرت فى بداية القرن الخامس عشر يبدو أنها تؤكد المعارضة أن كتاب "المدافع عن السلام" لم يتم تداوله بشكل واسع فى القرن الرابع عشر وأولئك الذين كتبوا فى معارضة الكتاب فى القرن الرابع عشر اتجهوا إلى أن يروا فيه أكثر قليلاً من الهجوم على استقلال السدة الرسولية (أو البابا)

وحصانة الإكليروس: ولم يتحققوا من أهميته التاريخية. وفى القرن التالى من الطبيعى أن الفتنة الدينية الكبرى أعطت دفعة قوية لذيوع نظريات مارسيليوس وانتشارها. ولقد مارست هذه الأفكار تأثيراً طويل المدى كثيراً "بصفتها روحاً" أكثر من أن تكون أفكار مارسيليوس البادوى ومما له مغزاه أن الطبعة الأولى لكتاب "المدافع عن السلام" قد نشرت عام ١٥١٧ ومن الواضح أن "كرامر" وهوكر استفادا منه.

"الفصل الثانى عشر"

" التصوف النظرى "

الكتابة الصوفية فى القرن الرابع عشر - إيكهارت - تولر- المبارك هنرى سوزو - ريزبروك - دينس الكارثيزى - النظر الصوفى الألمانى - جيرسون.

١ - ربما اعتاد المرء على الاعتقاد أن القرن السادس عشر هو قرن العظماء من المتصوفة الأسبان مثل الفترة المتميزة بصفة خاصة بالكتابات الصوفية. والواقع أنه كانت هناك القديسة تريزا St. Tresa والقديس يوحنا حامل الصليب. وكانت الإنجازات الرائعة للاهوت الصوفى العرض النظرى بمقدار ما يكون ذلك ممكنًا للمعرفة التجريبية لله. لكن علينا أن نتذكر أن هناك كتابًا فى التصوف من العصور المسيحية الأولى. وعلينا فقط أن نتذكر جريجورى أف نيسا، وديونسيوس المزيف فى عصر الآباء، والقديس برنارد وهيوج وريتشارد، والقديس فيكتور فى القرن الثانى عشر، والقديس بونافنتيرا، والقديس جيرترود فى القرن الثالث عشر، وفى القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حيث كان هناك ازدهار ملحوظ للكتابات الصوفية. ولقد شهد على هذه الواقعة كتاب من أمثال إيكهارت (١٢٦٠-١٣٢٧) تولر (١٣٠٠-١٣٦١)- والمبارك هنرى سوزو Suso (١٢٩٥-١٣٦٦) ويزبروك (١٢٩٣-١٣٨١) والقديسة كاترين السيسناوية (١٣٤٧-١٣٨٠) وريتشارد بول أف هامبول (حوالى ١٣٠٠-١٣٤٩) ولتر هلتون (توفى عام ١٣٩٦) وجون جيرسون (١٣٦٣-١٤٢٩) ودينس الكارتزيانى

(١٤٠٢-١٤٧١) والقديسة كاترين البولونية (١٤١٣-١٤٦٣) والقديسة كاترين أف جينوا (١٤٤٧-١٥١٠) وسوف أهتم فى هذا الفصل بهذه الكتابات التى كُتبت فى القرن الرابع عشر والجزء الأول من القرن الخامس عشر لكنى أهتم بها فقط بمقدار ما يظهر مناسبة لتاريخ الفلسفة. ولكنى لا أهتم باللاهوت الصوفى بما هو كذلك. وهذا يعنى أننى سوف أحصر انتباهى فى النظر الفلسفى الذى يبدو أنه تأثر بانعكاس الحياة الصوفية. وهذا بدوره يعنى فى الواقع أن الاعتبار الخاص سوف يقدم لموضوعين اثنين الأول هو علاقة الموجود المتناهى بصفة عامة. والثانى هو موضوع النفس البشرية وعلاقتها بالله بصفة خاصة. وبعينية أكثر إن كتُابًا من أمثال إيكهارت وليس كتابا من أمثال "ريتشارد رول" الذى سوف تناقش فكره وعند كتاب من اللاهوت الصوفى بما هو كذلك، لابد من توجيه الانتباه إلى كتاب لا يمكن التعامل معهم هنا. لكن فى كتاب عن تاريخ الفلسفة يمكن لفت الانتباه فقط إلى أولئك الذين يمكن أن نعتقد - بمبرر معقول - أنهم "فلاسفة" طبقًا لبعض المعايير المستخدمة عادة. لكنى لا أعنى بذلك أن الكتاب الذين اقترح مناقشتهم فى هذا الفصل مهتمون أساسًا بالنظرية حتى إيكهارت الذى أعطى للنظر قدرًا من الاهتمام أكد مع هنرى سوزو - على سبيل المثال- أنه كان مهتما اهتمامًا عميقًا بالتكثيف العملى للحياة الدينية؛ هذا التوجه العملى للكتاب المتصوفة يظهر إلى حد ما فى استخدامهم اللغة المحلية. لقد استخدم إيكهارت كلا من اللغتين الألمانية واللاتينية. وكتابه النظرى أكثر من غيره كتبه باللغة اللاتينية. واستخدم هنرى سوزو أيضا اللغتين معًا وكان "تولر" يعظ بالألمانية. وكتب روزيردك بالفلمنكية - (البلجيكية) - ونحن نملك مجموعة كبيرة من مواعظ جيرسون الفرنسية رغم أنه كتب أساسًا باللاتينية؛ ولقد كان الورع المؤثر العميق الذى تظهره الرغبة فى جذب الآخرين إلى اتحاد وثيق بالله هو الذى يسم بسماته هؤلاء المتصوفة ولم تكن تحليلاتهم للحياة الصوفية على هذا النحو من التفصيل والاكتمال مثل أولئك الكتاب المتصوفة الأسبان المتأخرين؛ لكنهم شكلوا مرحلة مهمة فى تطور اللاهوت الصوفى.

وربما مال المرء بقدر من المعقولية لأن يرى فى الكتابات الصوفية المزدهرة فى القرن الرابع عشر رد فعل ضد الدراسات الميتافيزيقية المجردة والمنطقية، ضد ما يسميه بعض الناس "التفكير الموضوعى" لصالح شىء واحد نحتاجه: الخلاص من خلال الاتحاد بالله. وأن هناك رد فعل كهذا يبدو حقيقيًا بما فيه الكفاية، وهناك من ناحية التراث الفلسفى والمدارس القديمة، وهناك من ناحية أخرى "الطريق الحديث "Via Moderna ثم الحركة الاسمية مشاحنات ومجادلات بين المدارس لا يمكن أن تحول القلب، كلا! ولا تجعل الإنسان يقترب من الله. ومن ثم فما هو طبيعى أكثر من الوعى الدينى ينبغى أن يتحول إلى "الفلسفة" أو يسعى وراء الحكمة التى أصبحت حقًا مسيحية والتى نظرت إلى ما تقوم به النعمة الإلهية أكثر مما تفعل مسرحية مملة للعقل الطبيعى! وملاحظات "توماس ألمبس" حول هذا الموضوع معروفة تمامًا وكثيرًا ما كانت تقتبس فمثلاً: "أنا أرغب فى أن أشعر بتأنيب الضمير أكثر من أن أعرف تعريفه" فالفلاح الساذج الذى يخدم الله من المؤكد أنه أفضل من الفيلسوف المتغطرس، الذى يُهمل نفسه، ويهتم بحركات الأفلاك فى السماء" وما هو استخدام الكثير من الألغاز بالنسبة للمسائل الخفية الغامضة. عندما نعيد البرهنة عن الحكم بأننا نجهلها؟ وما الذى يمكن أن تفعله لنا مسألة الأجناس والأنواع؟"(١) وينتمى توماس ألمبس (١٣٨٠-١٤٧١) إلى أخوة الحياة المشتركة وهى جماعة أسسها جيرارد جروت (١٣٤٠-١٣٨٤) الذى تأثر تأثرًا قويًا بأفكار "روزيروك" وكانت الجماعة على جانب كبير من الأهمية فى مجال التربية فقد كرست انتباهًا خاصًا بمجال التربية الدينية والأخلاقية فى حملاتهم.

لكنها لم تكن إسكولانية مملة فقط ولا مشاحنات أكاديمية حول مسائل مجردة أثرت - عن طريق رد الفعل - فى الكتاب المتصوفة، ولقد تأثر بعضها فيما يبدو بالميل الأوكامى لأفكار مشروعية اللاهوت الطبيعى التقليدى؛ وأحالت كل معرفة إلى الله، حتى

(١) محاكاة المسيح 3,1,2,1,1,1.

وجوده أحالته إلى دائرة الإيمان؛ ولقد وجد المتصوفة الجواب على ذلك، أو وجده بعضهم، فى امتداد فكرة التجربة. وهكذا على الرغم من أن هنرى سوزو لم ينكر الاقتراب الفلسفى من الله، فقد حاول أن يُبيّن أن هناك يقينًا يقوم على أساس التجربة الباطنية عندما تتفق هذه مع الحقائق المنكشفة فى الإيمان. والواقع أنه ما لم يقم روجر بيكون الذى أصر بقوة على النهج التجريبى فى تحصيل المعرفة قد أدخل بما فى ذلك التجربة الروحية لله تحت الاسم العام للتجربة؟ ولم ير الصوفية بدورهم أى مبرر لحصر "التجربة" فى التجربة الحسية أو الوعى بأفعال المرء الداخلية.

لكن من وجهة النظر الفلسفية كانت النقطة الرئيسية المهمة التى تخص الكتاب المتصوفة هى تبريرهم النظرى للتجربة الدينية لاسيما إعلاناتهم فيما يخص علاقة النفس بالله، وبصفة عامة علاقة المخلوقات بالله كما أنه ليس أمرًا غير شائع عند الكتاب الصوفيين فى فترة مبكرة وأيضا فى فترة متأخرة. وبعضهم ذكر عبارات من المؤكد أنها جريئة ومن المحتمل أنها تثير العداء للاهوتين الذين نظروا إلى هذه العبارات بمعناها الحرفى. والمهاجم الرئيسى بهذا الخصوص هو إيكهارت الذى كان عدد من قضاياه قد أدين فيما بعد. على الرغم من أن هنرى سوزو - تلميذه - دافع عنه كما كانت هناك أيضا مشادة بخصوص العبارات التى قالها روزبروك وجيرسون، وسوف أقدم فى الصفحات التالية دراسة خاصة، وإن كانت معينة لاسيما فى حالة إيكهارت ليست معتدلة إذا ما فُهمت بالمعنى الحرفى على نحو مطلق، وأنا لا أعتقد أن الكتاب فى هذا الموضوع كان لهم أى انتباه لأن يكونوا معتدلين فى الكثير من قضاياهم المشكوك فيها إذ يمكن أن تكون موازية الكتاب الأوائل، ويمكن أن تُرى فى ضوء تراث الأفلاطونية فى كل مكان من الأرض الجديدة للعثور على "لاهوت ألمانى" فى إيكهارت وتلاميذه كانت محاولات فاشلة.

٢ - ولد المعلم إيكهارت حوالى عام ١٢٦٠ فى هوخهايم قرب جوتا بألمانيا والتحق بالسلك الدومينيكانى ثم درس وحاضر فى باريس وتولى منصب رئيس مقاطعة ساكس ثم بعد ذلك قسًا عامًا للنظام الدومينيكانى، ثم عاد إلى باريس عام ١٣١١ حيث ألقى

محاضرات حتى عام ١٣١٤ ومن باريس انتقل إلى كولونيا، أسقف هذه المدينة ولقد شرع عام ١٣٢٦ في إعداد بحث عن نظرية إيكهارت، ولجأ إيكهارت إلى السدة الرسولية (البابا) لكن في عام ١٣٢٩ - عامان بعد وفاته - أُخذت ٢٨ قضية من كتاباته اللاتينية وأدانها البابا يوحنا الثاني والعشرون.

ولقد طرح إيكهارت في كتابه "مسائل باريسية"[١] مسألة هل الوجود والعقل في الله شيء واحد. وكان جوابه بالطبع بالإيجاب. لكنه استمر ليؤكد[٢] ليس بسبب أن الله هو ما يعقل، وإنما بسبب أنه هو العقل والفهم، فالعقل والفهم هما أساس وجوده لم يقل القديس يوحنا "في البدء كان الوجود، وكان الله الوجود" بل قال: "في البدء كان الكلمة، وكان الله الكلمة" وكذلك قال المسيح: "أنا هو الحق" وفضلاً عن ذلك فإن القديس يوحنا يقول أيضا: "إن جميع الأشياء خُلقت من خلال الكلمة" ومؤلف كتاب العلّة ينتهي إذن إلى خاتمة وهي أن: "أول الأشياء المخلوقة هو الوجود" وينتج من ذلك أن الله الذى هو الخالق هو العقل والفهم، ولكنه ليس الوجود العام ولا الوجود الفعلي، والفهم أعلى كمالاً من الوجود[٣]. في الله، إذن، ليس ثمة وجود عام ولا وجود فعلي، وإذا تحدثنا من الناحية الصورية قلنا إنه ما دام الله هو علة الوجود. وبالطبع إذا ما شاء أحد أن يسمى الفهم "الوجود" فإن ذلك لا يهم لكن في هذه الحالة لابد أن يُفهم أن الوجود ينتمي إلى الله؛ لأنه هو الفهم"[٤] لا شيء يوجد في المخلوق موجود في الله إلا على أنه علّته، وهو ليس هناك من الناحية الصورية، ومن ثم فما دام أن الوجود ينتمي إلى المخلوقات فإنه لا يكون في الله إلا على أنه علته. ومن هنا فليس ثمة وجود في الله. وإنما نقاء الوجود"[٥] ونقاء الوجود هذا هو الفهم. لقد قال الله لموسى "أنا أكون ما

(1) Ed. A. Dondaine, 0, P. 1936. P. I.,

(2) P. 3.

(3) P. 5.

(4) P. 7

(5) Ibid.

أكون" لكن عندئذ يتحدث باعتباره شخصًا يلقاه المرء فى الظلام، ويسأل عن هويته، وهو لا يريد أن يكشف عن نفسه فيجيب: "أنا أكون ما أكون"[١] لقد لاحظ أرسطو أن قوة الرؤية لابد أن تكون هى نفسها بلا لون إذا كنا نرى كل لون. وهكذا نجد أن الله إذا كان هو العلة لكل وجود لابد أن يكون هو نفسه قوى الوجود[٢].

وإذا ما جعل إيكهارت العقل أكثر أساسًا من الوجود، فمن المؤكد أنه يتناقض مع القديس توما. لكن الفكرة العامة القائلة بأن الله ليس هو الوجود بمعنى أن الله هو الوجود الأعلى أو أنه فوق الوجود كانت شائعة فى تراث الأفلاطونية الجديدة، ويمكن أن نجد هذه النظرية فى كتابات ديونسيوس المزيف على سبيل المثال. وكما سبق أن رأينا فإن إيكهارت يستشهد بالمؤلف (بالمعنى البعيد) فى كتاب "العلل اسمه برقلس Proclus ومن المحتمل جدًا أنه تأثر بـ"تيودريك" (أو ديتريش) أف فرايبورج (حوالى ١٢٥٠-١٣١١) وهو دومينكانى ألمانى آخر. الذى استفاد كثيرًا جدًا من برقلس الأفلاطونى الجديد والجانب الأفلاطونى الجديد فى تعاليم ألبرت الكبير عاش فى فكر الدومينيكان من أمثال تيودريك أف فرايبرج، أخوة مسبرج والمعلم إيكهارت رغم أننا لابد أن نضيف أن ما هو بالنسبة للقديس ألبرت مخلفات الماضى- إن صح التعبير- قد أصبح بالنسبة لبعض المفكرين المتأخرين عنصرًا مبدئيًا بالغًا فيه فى تفكيرهم فى شروح برقلس (غير المنشورة) "أصول اللاهوت" فقد لجأ الإخوة صراحة إلى ألبرت الكبير.

ولقد قيل إنه بعد أن أكد إيكهارت. فى أعماله الأولى أن الله هو العقل وليس الوجود غيَّر رأيه وأكد فى النهاية أن الله هو الوجود، ولقد كان ذلك هو رأى موريس دى فولف على سبيل المثال. وآخرون، من أمثال م. جلسون لن يسمحوا بتغيير فى النظرية من جانب إيكهارت أما أن إيكهارت أعلن أن الله هو الوجود، والوجود الفعلى

(١) سفر الخروج الإصحاح الثالث آية ١٤ (المترجم) .

(2) P. 9.

فذلك مؤكد. وهكذا فى كتابه الذى كتبه باللاتينية "الكتاب الثلاثى **opus tripastitum**[1] القضية الأولى فيه: الوجود هو الله: الله والوجود الفعلى شيء واحد"[2] وهو يشير إلى كلمات سفر الخروج "أنا أكون ما أكون" الله وحده هو الوجود بالمعنى الصحيح "وهو وجود واحد وحق وخير"[3]. "بالنسبة لأى إنسان يسأل عن الله: من هو أو ما هو، الجواب هو: الوجود الفعلى"[4]. أما أن ذلك يبدو تغيراً فى الواجهة فذلك ما لا يمكن إنكاره لكن جلسون يذهب إلى أن إيكهارت يؤكد دائما على وحدة الله، وأن الوحدة العليا لله تنتمى إليه لأنه فوق كل شيء، الفهم والعقل. ومن المؤكد أن ايكهارت كان يتفهم وهو يبحث عن وحدة الله تعالى تمايز الأقانيم، وتقول إحدى القضايا التى أدينت (رقم ٢٤) كل تمايز غريب عن الله سواء أكان فى الطبيعة أو فى الأقانيم. برهان: الطبيعة نفسها واحدة، وهذا الشيء الواحد أى واحد من الأقانيم هو واحد ونفس الشيء مثل الطبيعة" والعبارة وإدانة هذه القضية يعنيان، بالطبع، أن اللاهوتيين فهموا إيكهارت الذى فحصوا كتاباته على أنها تعاليم لتمايز الأقانيم فى الألوهية وهى تأتى منطقياً بعد وحدة الطبيعة بهذه الطريقة التى تجعل الوحدة تعلو على التثليث. ولقد دافع "هنرى سوزو" عن إيكهارت بأن لاحظ أننا عندما نقول إن كل أقنوم من الأقانيم المقدسة متحد مع الطبيعة الإلهية هى النظرية المعتدلة. وهذا صحيح تماما. غير أن اللاهوتيين الذين يفحصون يفهمون أن إيكهارت كان يعنى أن التمييز بين الأقانيم، الواحد من الآخر هو "مرحلة" ثانية – إن صح التعبير، فى الألوهية. لكنى لستُ معنيًا بالاعتدال أو عدم الاعتدال فى نظرية التثليث عند إيكهارت لكنى أود فقط أن ألفت الانتباه إلى التأكيد الذى وضعه عدم وحدة الألوهية، ولقد جادل جلسون فى أن هذه

---

(1) Prologus generalis- ed. H. Bascor.

(2) P. 12.

(3) P. 21.

(4) P. 22.

الوحدة الكاملة تنتمى إلى الله- وفى رأى إيكهارت الثابت بفضل كون الله أولا عقلًا. الماهية الإلهية الخالصة هى العقل الذى هو الأب، ومن إنتاج هذه الماهية الخالصة، يظهر الابن والروح القدس.

ويبدو فى حقيقة الأمر أن هناك خيوطًا مختلفة فى فكر إيكهارت عندما شرح كلمات "أنا أكون ما أكون" التى وردت فى سفر الخروج ولاحظ أن الماهية والوجود فى الله هما شىء واحد. وأن هوية الماهية والوجود تنتمى إلى الله وحده. أما فى المخلوقات فالماهية والوجود متمايزان: وشىء أن تسأل عن وجود الشىء، وشىء آخر أن تسأل عن كنُهه أو طبيعته. لكن فى حالة الله الذى تتحد فيه الماهية والوجود فإن الإجابة المناسبة بالنسبة لأى إنسان يسأل ما هو، ومن هو الله، هى أن الله يوجد أو هو موجود لأن وجود الله هو ماهيته"(1). ومن الواضح أن هذه النظرية هى نظرية القديس توما وقد قبلها الدومينيكان وتعلموها. لكن فى نفس الفقرة المذكورة يتحدث إيكهارت عن "فيض" الأقانيم من الألوهية، ويستخدم نفس تعبير الأفلاطونية الجديدة: وفضلاً عن ذلك فإن الميل إلى العثور فى الله على وحدة بلا تمايز، تعلو تمايز الأقانيم، وهو ميل سبق أن أشرتُ إليه من قبل وهو كذلك من إلهام الأفلاطونية الجديدة كما هو الحال فى نظرية أن الله فوق الوجود. ومن ناحية أخرى فإن فكرة أن العقل هو الكمال الإلهى الأقصى يبدو أصيلاً فى تخطيط أفلوطين الواحد فوق العقل. ومن المحتمل ألا يكون من الممكن انسجام هذه الخيوط المختلفة على نحو كامل. لكن ليس من الضرورى أن نفترض أن إيكهارت عندما يؤكد هوية الوجود والماهية فى الله، فإنه بذلك يجحد عن وعى وجهة نظره "السابقة" القائلة بأن الله هو "العقل" بدلاً من الوجود. وهو يقول فى عرضه لسفر التكوين: طبيعة الله هى العقل، وعنده أنك لكى تكون موجوداً يعنى أن تفهم أو تعقل" أن طبيعة الله هى العقل ووجوده هو التعقل"(2).

(1) Meiater Eckhart work, 2, P. 88-100 stut gant, 1930.

(2) Ibid, I, P. 62.

وسواء أكان إيكهارت قد غيَّر رأيه أم لا، فإنه ذكر بعض العبارات الجزئية فيما يتعلق بصفات الله كالوجود العقلي والوجود العام Esse فمثلاً خارج الله لا يوجد شيء بمقدار ما تكون خارج الوجود"[1] الله هو الخالق، لكنه لا يخلق خارج ذاته في حين أن البنَّاء يبني المنزل خارج ذاته أو قرب ذاته أو إلى جانبها ، لكننا لا نتخيل أن الله يقذف الأشياء - إن صح التعبير - أو يخلق المخلوقات خارج ذاته في مكان أو فراغ لامتناه[2]. ومن ثم فالله يخلق كل شيء لا لتقف خارجه، ولا بالقرب منه أو جانبه، مثل بقية أصحاب الحرف الأخرى، لكنه يسميها خلقًا من عدم أعني من اللاوجود إلى الوجود حيث توجد ونتلقاها فيه، لأنه هو نفسه وجود[3] فلا شيء خارج العلة الأولى؛ لأنه لكي تكون خارج العلة الأولى سوف يعني الوجود خارج الوجود؛ والنظرية التي تقول خارج الله لا يوجد شيء من المؤكد مشكوك فيها من زاوية التأويل الأرثوذكسي. إذا ما أخذت على أنها تعادل إنكار استقلال الخلق عن الله. وفضلا عن ذلك عندما أعلن إيكهارت على الرغم من أن المخلوقات لها طبائعها الخاصة من أشكالها (أو صورها) التي تجعلها هذا النوع أو ذاك من الوجود فإن وجودها Esse لا ينطلق من الشكل (أو الصورة) بل من الله. وربما يبدو مصراً على وقائع الخلق الإلهي والمحافظة الإلهية. لكنه يذهب أبعد من ذلك، ويعلن أن الله بالنسبة للخلق مثل العقل بالنسبة للقوة والصورة بالنسبة للمادة، والوجود بالنسبة للوجود المجرد Ens . والمعنى واضح أن المخلوق يوجد عن طريق وجود الله. ويقول - بالمثل - إنه لا شيء ينقصه التمييز على هذا النحو مثل ذلك الذي يتكون والذي منه، ومن خلاله وبواسطته يتكون ويوجد، وينتهي من ذلك إلى أنه لا شيء ينقصه التمييز على هذا النحو مثل الله الواحد أو الوحدة وكثرة المخلوقات أو تعددها.

---

(1) Opus tripartium O.S.B. P. 18.

(2) Ibid, P. 16.

(3) Ibid.

والآن لو أن هذه القضايا أخذت فى عزلة فلا غرو أن إيكهارت ينبغى أن يُنظر إليه على أنه يُعلِّم شكلاً من أشكال وحدة الوجود Pantheism (أو شمول الألوهية). لكن ليس ثمة مبرر لتناول هذه النصوص فى عزلة عن غيرها. إذا أردنا أن نكتشف ما الذى يعنيه إيكهارت لقد اعتاد استخدام المتناقضات، فيضع قضية ثم يضع مبرراتها ثم يضع النقيض ويقدم له المبررات. ومن الواضح أن هاتين المجموعتين من العبارات لابد أن تؤخذ فى الاعتبار لو كنا نريد أن نفهم المعنى الذى يقصده إيكهارت ونيته، فمثلا فى الحالة التى بين أيدينا نجد أن القضية أنه لا شىء يتميز عن المخلوق بقدر ما يتميز الله. وأحد المبررات التى قُدمت أن لا شىء يبعد عن شىء مثل ضد ذلك الشىء. والآن "الله والمخلوق ضدان مثل الواحد واللا عدد يضاد العدد والمعدود وما يمكن عده. ومن ثم لا شىء يتميز على هذا النحو (مثل الله) عن أى وجود مخلوق" والنقيض هو أن لا شىء "غير متميز" على هذا النحو مثل المخلوق من الله. وهناك مبررات تقال لمثل هذه القضية من الضرورى أن نقول إن الله والمخلوقات مختلفان ومتضادان بالضرورة تماما، ويمكن إذا قال أحد ذلك ببساطة، فإنه يقصد ما ليس صدقًا، والمرء على الأقل لم يقل ما ليس الحقيقة كلها لأن المخلوق لا يوجد إلا بواسطة الله ومن خلاله وهو بغيره لا شىء على الإطلاق.

ولكى يفهم "أوتوكاربر" متناقضات إيكهارت فإنه فى كتابه "مايستر إيكهارت"(١) كان يقتبس النصوص ويعلق عليها بملاحظات تفسيرية، وربما حاول "كاربير" بطريقة فيها مبالغة - أن يساوى بين تعاليم إيكهارت بتعاليم القديس توما لكن ملاحظاته ساهمت فى تصحيح نظرة المبالغة عند إيكهارت والابتعاد عن القديس توما. فعلى سبيل المثال فإن إيكهارت يقرر أن الله وحده هو الموجود وأن المخلوقات هى لا شىء، وكذلك إن الله غير موجود، وأن جميع المخلوقات هى الله. وأيضا أن جميع المخلوقات

(١) مينونخ عام ١٩٢٦.

هى لا شىء أوهى العدم. وأنه لا توجد أشياء هى على هذا النحو بخلاف الخالق والمخلوق، وأن الله موجود فى جميع الأشياء وأيضا أن الله فوق جميع الأشياء، وأن الله فى جميع الأشياء بوصفه وجودها. وأيضا أن الله خارج جميع الأشياء أن الله وحده موجود، وأن جميع المخلوقات ليست شيئا تعنى ببساطة أن المقارنة بين الله والمخلوقات هى عدم أو لا شىء وفى "المناجاة الأوغسطينية"[1]. ترد العبارة التى تقول واحد فقط من الخالدين يمكن أن نقول عنه بحق إنه موجود" ويؤكد القديس أنسلم أن الله وحده بمعنى معين هو الموجود[2] والعبارة التى تقول إن جميع المخلوقات هى الله تشير أساسًا إلى الحضور الأزلى فى الله أو فى العقل الإلهى، فى حين أن العبارة التى تقول إنها عدم تعنى أنها عدم بعيداً عن الله. والنظرية التى تقول إن الله والمخلوقات هما معًا متشابهات ومختلفات تعنى نظرية المماثلة، وهى تضرب بجذورها فى نظرية الأسماء عند ديونسيوس المزيف[3] ولقد أكَّد القديس توما[4] أن المخلوق يشبه الله، لكن لا ينبغى أن يقال عن الله إنه يشبه المخلوق فالله باعتباره محايثًا لجميع الأشياء بواسطة "القوة، والحضور، والماهية". فهو أيضا فوق جميع الأشياء أو يعلو على جميع الأشياء مادام أنه خالقها من العدم، ومن المستحيل أن يعتمد عليها، ومن هنا نراه فى موعظته الألمانية التاسعة. يقول إيكهارت: "الله موجود فى جميع المخلوقات.. ومع ذلك فهو فوقها جميعًا" وبعبارة أخرى ليس هناك مبرر مقنع لأن نجد مذهب وحدة الوجود فى فكره حتى لو كان هناك قدر ملحوظ من العبارات - إذا ما أخذت منعزلة ستبدو أنها تدل على أنه من أنصار وحدة الوجود. إن ما يجذب انتباه المرء فى فكره طريقته الجريئة التى وضع فيها قضايا ومتناقضاتها متجاورة بدلا من العبارات

---

(1) I, 19.

(2) Proslog, 27, monol. 31.

(3) 9, 6.

(4) Summa theological, 1, 4, 3 ad 4.

المنعزلة. التى كثيراً ما كانت شائعة فى فلسفة العصر الوسيط، ويمكن اكتشافها عند القديس أوغسطين أو ديونسيوس المزيف أو الفكتوريين، أو حتى القديس يوحنا. وكما لاحظ "كاريير" فى استطاعة المرء أن يجد متناقضات ظاهرة حتى عند القديس توما. فمثلا فى "الخلاصة اللاهوتية Summa theologica" يقول القديس توما إن الله فوق كل شىء؛ ومع ذلك فهو فى جميع الأشياء؛ فالله فى الأشياء ومع ذلك فجميع الأشياء موجودة فى الله. فلا شىء على مسافة من الله؛ وعلى ذلك يقال إن جميع الأشياء على مسافة من الله كما أن المرء يدين عبارة إيكهارت التى تبدأ "جميع المخلوقات هى عدم خالص واحد". وعندما تقول إن نواياه ليست هرطقة. لا نتشكك بالطبع فى مشروعية العمل الكنسى الذى اتخذ، ما دام أن من الواضح بما فيه الكفاية أن القضايا التى نتحدث عنها يمكن بسهولة أن يساعد تأويلها، وما تمت إدانته هو القضية كما فُهمت بالمعنى الحرفى أو المعنى الطبيعى لكن ليس بالضرورة كما فهمها وقصدها المؤلف. والقضية التى نتحدث عنها قد أدينت بسبب أنها "تعنى شيئا سيئا، ويشوبها الشك والهرطقة" ويصعب على روما أن تحكم عليها بأية طريقة أخرى عندما عرضت على التعليق والحكم اللاهوتى. وللتحقق من ذلك ما على المرء سوى أن يقرأ الفقرة التالية فى الموعظة الألمانية الرابعة"جميع الأشياء هى عدم خالص، وأنا لا أقول إنها قليلة أو شىء ما، وإنما هى عدم خالص" لكنه يستمر فيشرح ما يقصده، "جميع المخلوقات ليس لها وجود. مادام أن وجودها يعتمد على حضور الله. وإذا تحول الله عن المخلوقات لحظة واحدة، فإنها سوف ترتد إلى لا شىء" ومع ذلك فإن مؤرخ الفلسفة يهتم بالمعنى الذى يقصده المؤلف لا بالملاحظة اللاهوتية التى تلحق بالقضايا المنعزلة، وفى اعتقادى أنه مما يؤسف له أن بعض المؤرخين قد سمحوا ظاهريًا بجرأة بعض قضايا إيكهارت لغموضها عن السياق العام والمعنى ولتاريخ القضايا التى نتحدث عنها.

ولقد ذكر إيكهارت أيضا بعض العبارات الغريبة التى تخص فعل الخلق. يقول وهو يشرح سفر التكوين مشيراً إلى عبارة أن الله خلق "فى البدء" أن هذا البدء هو الآن جزء من الأزل" فى "آن (Nunc) لا يمكن أن ينقسم كان الله فيه هو الله بطريقة

أزلية، ويحتل الفيض الأزلى للأقانيم الإلهية مكانه[1]. ويواصل حديثه فيقول لو تساءل شخص ما: لماذا لم يخلق الله العالم قبل ذلك، لكان الجواب أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك، وهو لا يستطيع أن يفعل ذلك لأنه خلق العالم فى نفس "الآن" التى هو فيها إله بطريقة أزلية. ومن الزيف أن نتخيل أن الله انتظر - إن صح التعبير - لحظة يخلق فيها العالم، وإذا أردنا أن نذكر الموضوع بطريقة فجة فى نفس "الآن" التى يوجد فيها الله الأب ويظهر ابنه معه الذى يشاركه فى الأزلية فإنه خلق العالم أيضا؛ وعندما نسمع هذا الكلام لأول مرة على الأقل يبدو كما لو أن " إيكهارت" يقصد تعليمنا أن الخلق هو منذ الأزل، وأن ابنه يشاركه فى الأزل، والواقع أن القضايا الثلاث التى أدينت تبيّن بوضوح أن اللاهوتيين الذين فحصوا هذه العبارات فهموها بهذا المعنى.

وربما كان إيكهارت يعنى أن أزلية الخلق تشير إلى هدف فعل الخلق، العالم الفعلى، ليس فقط فعل الخلق كما هو فى الله، ومن المؤكد أن ذلك هو التأويل الطبيعى لكثير من العبارات التى ذكرها وفى هذه الحالة"هل نأخذ نحن أيضا عباراته بالمعنى الحرفى الكامل أن "الخلق"، وكل عمل لله هو فى آن معًا كامل ومنته منذ بداية الخلق؟"[2] ولو صح ذلك ألا يعنى أنه لم يكن هناك وقت وأن التجسد على سبيل المثال يحدث مع بداية الخلق؟ يبدو لى أن إيكهارت كان يعتقد أن الخلق بصفته عملا لله لم يحدث فى الزمان خلق الله فى البدء - فيما يقول، أعنى"فى ذاته" مادام أن الله نفسه هو المبدأ[3]. بالنسبة لله لا يوجد ماض ولا مستقبل، كل شىء بالنسبة له فى حاضر، وهكذا نجد أنه من الصواب أن نقول إنه أكمل عمله فى نفس لحظة الخلق، والله هو بداية كل شىء ونهايته هو "الأول والآخر"، ومادام أن الله أزلى يوجد فى آن واحد أزلى فلابد من تصوره على أنه يخلق جميع الأشياء بطريقة أزلية فى ذلك "الآن" الأزلى، وأنا

(١) مجموعة مؤلفات إيكهارت المجلد الأول ص ٢٠ شتوتجارت - برلين ١٩٢٧.

(2) Opus tripartitum, P. 18.

(3) Ibid, P. 14.

لا أعنى أن عبارات إيكهارت مأخوذة كما هى صحيحة من وجهة النظر اللاهوتية، لكن يبدو لى أنه كان ينظر إلى خلق العالم من الزاوية التى يمكن للمرء أن يسميها وجهة نظر الله وأنه يصر أن ينبغى على المرء أن لا يتخيل أن الله خلق العالم "بعد" زمن لم يكن فيه عالمًا. أما بالنسبة لارتباط الخلق بظهور الابن فإن إيكهارت كان يفكر فى كلمات القديس يوحنا: "كل شىء به كان (يقصد الكلمة) وبغيره لم يكن شىء ما كان"[1]. اقتران هذه الكلمات بالعبارة التى وردت فى الآية الأولى من الإصحاح الأول من سفر التكوين "فى البدء خلق الله السموات والأرض". ومن المؤكد أن ذلك لابد أن يبدو أنه يعنى أنه ليس ثمة بداية فى الزمان مما يرقى إلى مرتبة أفكار الخلق فى الزمان؛ فى كتاب شرح لسفر التكوين"[2]، بعد أن يشير إلى المثل الأفلاطونية، أو الأمور العقلية ويقول إن الكلمة هى "العقل المثالى" ثم يستمر ويقتبس من "بوثيوس" ويقول إن الله خلق الأشياء جميعًا بالعقل. ومن ناحية أخرى فإن البداية التى خلق بها الله السموات والأرض هى العقل أو الفهم. ومن ثم فمن الممكن أن "إيكهارت" لم يكن يعنى أن هدف فعل الخلق، العالم الفعلى، أزلى. بل بالأحرى أن الله تصور وأراد من الناحية الأزلية فى الكلمة ومن خلال الكلمة. وهذا - على أية حال - ما قال فيما بعد أنه كان يعنيه: "الخلق، فى الواقع، وكل فعل لله هو ماهية الله نفسها"، ومع ذلك فلا ينتج من ذلك أنه إذا كان الله خلق العالم منذ الأزل، فإن الكلمة بهذا الاعتبار موجودة منذ الأزل كما يعتقد الأحمق بالنسبة للخلق بالمعنى السلبى ليس أزليا مثلما أن الخلق نفسه ليس أزليا[3]. ومن الواضح أن إيكهارت يستخدم أقوال مثل أقوال القديس ألبرت الكبير: "الله خلق منذ الأزل. لكن الخلق ليس منذ الأزل"[4]. وأقوال القديس أوغسطين: "أنت

---

(1) I, 3.

(2) Die lateinischen worke Eiester B and, V. I. P. 49-50.

(3) C.F. Dammiels: Eine latinische.. P. 10

(٤) شرح على الهيراركية الكنسية لديونسيوس المزيف ٤.

تتحدث بالكلمة الأزلية، فأنت تتحدث بطريقة أزلية، وهكذا كل ما تقوله: ومع ذلك فليس الكل موجود فى الحال منذ الأزل أنك أحدثته بكلامك.[1].

وربما بدا علينا أننا ابتعدنا كثيراً عن إيكهارت المتصوف لكن المتصوف يستهدف الاتحاد بالله. وليس من غير الطبيعى أن المتصوف النظرى مثل إيكهارت، لابد أن يؤكد محايثة الله للمخلوق وثقته بالله فهو لا ينكر علو الله وسموه بل يؤكده. لكن من المؤكد أنه يستخدم تعبيرات مبالغًا فيها وتعبيرات غامضة لعرض علاقات المخلوقات بصفة عامة بالله. مثل الجسارة والخضوع للمبالغة التى يمكن أن نراها فى عباراته المتعلقة بعلاقة النفس البشرية بصفة خاصة بالله. فى النفس البشرية عنصر يسميه Archa وهو غير مخلوق؛ وهذا العنصر هو الذكاء وبفضل الذكاء فإن النفس تصبح شبيهة بالله، مادام الله نفسه عقلاً، غير أن الاتحاد الصوفى الأعلى مع الله لا يتم من خلال أنشطة المحبة والمعرفة التى هى أنشطة النفس وليس ماهية النفس وهى تحدث فى أعمق أعماق النفس والشرارة - أو الشرارة التى تحيى- حيث يربط الله النفس بذاته بطريقة خفية لا توصف والفهم يدرك الله على أنه الحق، والإرادة على أنها الخير؛ ومع ذلك فإن حصن ماهية النفس، هو اتحادها مع الله على أنه الوجود Esse وماهية النفس تسمى أيضا شرارتها، وعليها تنطبع صورة الله. وفى الوحدة الصوفية تتحد مع الله باعتباره واحداً بسيطًا أعنى مع ماهية إلهية واحدة وبسيطة تعلو على قسمة الأقانيم[2]. وإيكهارت بهذا الشكل يبشر بالوحدة الصوفية التى تجعل المرء يتذكر أفلوطين "والفرار من المتوحد إلى المتوحد". وفى استطاعة المرء أن يرى التوازى بين علم النفس وميتافيزيقاه عنده. للنفس أساس واحد بسيط أو ماهية أما الله فله ماهية بسيطة تعلو على التمايز بين الأقانيم؛ الوحدة الصوفية الأسمى هى وحدة الاثنين لكن نظرية أساس النفس هذه أعلى من الذكاء بصفته قوة لا تعنى بالضرورة أن حضور النفس

---

(1) Conf. 11, 7.

(٢) قارن ما يشير إيكهارت مجموعة أعماله الجزء الأول، ص٢٤-٤٥.

ليس هو العقل بمعنى أعلى. ليست النظرية التى يقوم على أساس النفس اتحادها مع الله بوصفه الوجود Esse تعنى بالضرورة أن الوجود ليس هو العقل، وبعبارة أخرى أنا لا أعتقد أن تعاليم إيكهارت الصوفية، تتناقض بالضرورة مع رأى جلسون بأن العبارة القائلة أن الله هو الوجود لا تتضمن فسخًا مع العبارات السابقة بأن الله هو العقل ويبدو أن العظات لتوضيح أن "إيكهارت" لم تغير رأيه، فهو يتحدث عن أساس النفس على أنه العقل. وعن الوحدة التى تحدث - من الناحية الصوفية - بين الله والنفس يتحدث إيكهارت بطريقة جسورة إلى أقصى حد. وهكذا نجده فى الموعظة الألمانية على النص: "سوف يعيش العادل دائما أبدًا، وثوابته عند الله"[1]. وهو يعلن: "أننا قد تشكلنا وتغيرنا فى الله". ثم يستمر ليقول كما أن الخبز يتحول فى الجسم إلى جسد المسيح، فكذلك الجسم يتغير فى الله بتلك الطريقة التى لا تُبقى على أى تمايز.." الله وأنا نحن شىء واحد، بالمعرفة أحصل على الله داخل ذاتي، بالحب أدخل فى الله" وكما أن النار تغير الخشب في ذاته" فكذلك نحن نتغير فى الله" وكذلك فى الموعظة القادمة[2]. يقول إيكهارت كما أن الطعام الذى أتناوله يصبح شيئًا واحدًا مع طبيعتى، فإننا كذلك نصبح شيئًا واحدًا مع الطبيعة الإلهية".

وليس من غير الطبيعى أن عبارات من هذا القبيل يمكن أن تمر مرًّ الكرام دون أن نلاحظها مثل: العبارة التى تقول إن هناك شيئا غير مخلوق فى النفس جدير باللوم. والعبارة التى حولناها تماما إلى الله بطريقة تشبه تحول الخبز إلى جسد المسيح وقد أدينت بأنها هرطقة. ولقد أقرَّ إيكهارت فى تبريره الذاتى أن من الخطأ أن نقول إن النفس أو أى جزء منها غير مخلوق. لكنه احتج بأن متهميه قد تغاضوا عن أنه أعلن أن القوى العليا للنفس قد خلقت فى النفس ومعها[3]. والواقع أن إيكهارت كان يعنى أن

(1) Wisdom, G. 16. OP. Cit. P. 99-115.

(2) OP. cit, P. 119.

(3) Daniels P. 5. N. 4. P. 17, n. 6.

هناك شيئا غير مخلوق في النفس ولا نعجب أن كلماته أدت إلى مشاكل، لكنه أكد أنه يعني بكلمة غير مخلوق، ليس مخلوقًا بذاته Per se لكنه مخلوق معًا (مع النفس) وفضلاً عن ذلك لقد قال لا إن النفس غير مخلوقة بل إذا كانت النفس بأسرها من الناحية الجوهرية والناحية الشاملة عقلاً فلابد أن تكون غير مخلوقة. ومن الصعوبة – مع ذلك– أن نرى إلى أي حد يؤكد ذلك، ما لم يكن يعني بكلمة "العقل" أساس النفس التي هي صورة الله. وفي هذه الحالة ربما كان يعني أن النفس لو أنها كانت من الناحية الجوهرية الشاملة هي "صورة الله – imago Dei" لابد أنه لا يمكن تميزها عن الكلمة. ويبدو أن هذا هو معناها المرجح. وبالنسبة لعبارة أننا نتحول ونتغير إلى الله" فإن إيكهارت يصرح بأن ذلك خطأ" وهو يقول إن الإنسان ليس صورة الله وابن الله الذي لم يولد لكنه خُلق ليكون صورة لله، ويستمر ليقول مثلما أن عددًا كبيرًا من خبز القربان في عدد من المذابح قد تحول إلى جسد المسيح رغم أن أحداث كل خبز تبقى، فنحن كذلك نرتبط بالابن الحقيقي لله، أعضاء لرأس واحد للكنيسة هو المسيح. وبعبارة أخرى: يوافق على أن عباراته الأصلية لم تكن صحيحة وأنه بولغ فيها. وأن مقارنة وحدة النفس مع الله بتحول الخبز في القربان هو ضرب من المماثلة، وليس التوازي. والواقع أنه على الرغم من أن عبارات إيكهارت في عظاته كانت تتعلق بالوحدة الصوفية مع الله، فمن الواضح أنها كانت أصوات ذكورية كما فهمت. وهي ليست على الإطلاق استثناءً بين الكتاب المتصوفة حتى بين بعض أولئك الأرثوذكس لم يدخلوا في الموضوع على نحو جاد، الجمل من أمثال "الإنسان يصبح إلها" أو "تحول النفس إلى الله" يمكن أن توجد في أعمال كتاب الأم الأرثوذكسية التي لا جدال فيها لو أراد المتصوف أن يصف الاتحاد الصوفي للنفس بالله ونتائج هذا الاتحاد، فعليه أن يستخدم الكلمات المخصصة للتعبير عن أي شيء كهذا فمثلا لو أنه أراد أن يعبر عن أن الاتحاد كان وثيقًا وارتقاء النفس، ونتائج الاتحاد على نشاط النفس، فإنه يستخدم فعلاً مثل "يتحول" أو "يتغير إلى"؛ غير أن "تغير إلى" تدل على عملية التمثل (تمثل الطعام) واستهلاك المادة عن طريق النار. وإنتاج البخار من الماء، والحرارة من الطاقة، وما إلى ذلك، على حين أن الاتحاد الصوفي للنفس مع الله فريد في نوعه sui generis ويتطلب

بالفعل كلمة جديدة تماما وخاصة لكى تصفه. لكن إذا ما صاغ الصوفى كلمة جديدة تماما لهذا الغرض؛ فلابد أنها لا تنقل شيئا على الإطلاق لأى شخص تنقصه الخبرة التى نتحدث عنها. ومن ثم فعليه أن يستخدم كلمات ذات استخدام مألوف إلى حد ما حتى لو كانت هذه الكلمات لا مندوحة لها بأن توحى بصور وتواز لا ينطبق بدقة على التجربة التى يحاول أن يصفها فلا شيء نعجب منه، ومن ثم فإذا ما أخذت بعض عبارات الصوفية بمعناها الحرفى فإنها ستكون غير كافية وغير صحيحة؛ وإذا ما كان الصوفى أيضا لاهوتيا وفيلسوفًا - كما كان إيكهارت - فمن المحتمل أن تكون عدم الدقة مؤثرة حتى فى عباراته الأكثر تجريداً، على الأقل لو حاول أن يعبر فى عبارات لاهوتية وفلسفية عن تجربة من لا تتناسب مع التعبير مستخدمًا لهذا الغرض كلمات وجملاً إما أن توحى بالتوازى، وليس توازيًا دقيقًا أو يملك بالفعل معنى محدداً فى اللاهوت والفلسفة.

وفضلاً عن ذلك فإن فكر إيكهارت وتعبيراته قد تأثرت بعدد من المصادر المختلفة ولقد تأثر على سبيل المثال بالقديس توما، والقديس بونافنتيرا، والفكتوريين، وابن سينا، وديونسيوس المزيف، وبرقلس. وبالآباء المسيحيين. كما أنه كان أيضا رجل دين بعمق. يهتم أولاً بموقف الإنسان وتجربته مع الله: وهو لم يكن أساساً فيلسوفًا نسقيًا أو مذهبيًا، ولم يفكر أبداً تفكيراً نسقيًا ويكون متسقًا من خلال الأفكار والجُمل التى وجدها عند مؤلفين مختلفين، والأفكار التى وردت إليه فى تأملاته للكتاب المقدس. وقد أثير السؤال عما إذا كانت عبارات معينة قالها إيكهارت هى عبارات معتدلة لاهوتيًا إذا ما أخذت بمفردها، أو طبقًا لمعناها الطبيعى، من الصعب أن يكون الجواب شيئًا آخر غير الجواب السلبى. لقد عاش إيكهارت فى عصر كان يتوقع فيه دقة التعبير وواقعة أنه كان يستخدم عبارات جريئة ومبالغا فيها فى مواعظه فإنها تجعل من السهل على المستمعين لها أن يسيئوا فهم نواياه الحقيقية، ويجعلوا اللوم اللاهوتى لبعض القضايا من السهل فهمه. ومن ناحية أخرى أثير السؤال عما إذا كان إيكهارت ينوى أن يكون أورثوذكسيا، وعما إذا كان ينوى أن يجد "لاهوتا ألمانيا" ولابد أن يكون

الجواب أيضا بالنفى. ولقد دافع التلاميذ من أمثال "هنرى سوزو" بحماس عن "المعلم" ضد تهم الهرطقة. ولم يكن فى استطاعة رجل مثل "سوزو" أن يفعل ذلك ما لم يجد مبرراً للشك فى الأورثوذكسية الشخصية عند إيكهارت. ويبدو لذهنى عبثًا سواء أن تجعل إيكهارت "مفكرًا ألمانيا" فى حالة ثورة ضد الكاثوليكية أو أن يهاجم اللاهوتيين الذين استثنوا بعض عباراته على أساس أنه لا يوجد شىء فى هذه العبارات تخول لهم جعلها استثناء.

٢ - "جون تولر" ولد فى ستراسبورج حوالى عام ١٣٠٠ ودخل فى السلك الدومينيكانى فى فترة مبكرة من عمره وقام بالدراسة فى باريس، لكن من الواضح أنه كان أكثر انجذابًا إلى الكتاب المتصوفة، وإلى الكتاب الذين تأثروا بالأفلاطونية الجديدة أكثر من البحوث المنطقية للفلاسفة المعاصرين، أو إلى النظريات الميتافيزيقية المجردة الخالصة عند الإسكولائيين. وكان شهيرًا بصفته واعظا أكثر منه لاهوتيًا أو فيلسوفًا، ويبدو أن وعظه كان يتعلق بصفة خاصة بالإصلاح الدينى وتعميق الحياة الروحية للإنسان المتدين وللكهنة خدم المرضى والموتى ببطولة. وكانت كتاباته تمثل كاثوليكية معتدلة. وتصوف يركز على المسيح، يتميز من نظريات الهرطقة ونظريات المتصوفة ووحدة الوجود؛ التى ذاعت بحماس فى ذلك العصر عن طريق الجماعات المختلفة، وتوفى فى المدينة التى ولد فيها عام ١٣٦١.

فى كتابات "تولر" نجد نفس النظرية السيكولوجية الخاصة "بالشرارة" و"أساس النفس" على نحو ما نجدها فى كتابات إيكهارت. وتبقى صورة الله فى القمة أو فى أعلى جزء من النفس، والإنسان بعودته إلى ذاته، متجاوزًا الصور والأشكال العليا فإنه يجد الله. لو أن قلب "الإنسان" قد تحول نحو هذا الأساس للنفس، أعنى لو أنه تحول نحو الله فإن ملكاته العقلية وإرادته تعمل كما ينبغى لكن لو أن هذا القلب قد تحول بعيدًا عن أساس النفس، بعيدًا عن الله الحال، وتتحول ملكاته بعيدًا أيضا عن الله. وبعبارة أخرى بين أساس النفس والملكات وجد "تولر" حلقة (القلب Gemut das) الذى هو استعداد دائم للنفس بالنظر إلى أساسها أو إلى "القمة" أو "الشرارة".

ولم يستفد تولر فقط من كتابات القديس أوغسطين، والقديس بونافنتيرا، والفيكتوريين، وإنما أيضا من كتابات ديونسيوس المزيف. ويبدو أنه قرأ أجزاء من برقلس كما تأثر بقوة بتعاليم إيكهارت لكن على حين أن إيكهارت كثيراً ما كان يتحدث بطريقة تظهر فيها أرثوذكسيته فسوف يكون من نافلة القول أن نسأل أى سؤال كهذا بخصوص "تولر" الذى يصر على القبول البسيط للحقائق الموحى بها فقد كان فكره يركز على المسيح بصفة مستمرة وهكذا كان طابعه.

٤ - ولد "هنرى سوزو" فى "كونستانت" حوالى عام ١٢٩٥ ودخل السلك الدومينيكانى ونال دراسته فى "كونستانت" - (وربما نال جزءاً منها فى ستراسبورج) ثم سافر بعدها إلى كولونى حيث تعرف على إيكهارت معرفة شخصية وظل معجبا به على الدوام كما كان يدين له بالولاء والمحبة ثم عاد إلى كونستانت وقضى بها عدة سنوات، يكتب ويمارس عمليًا كبح الشهوة والتكفير عن الذنوب بطريقة غير عادية. لكنه فى الأربعين بدأ حياة رسولية من الوعظ ليس فقط فى سويسرا بل أيضا فى الألزاس، وريذلاند؛ وفى عام ١٣٤٨ غير الدير الذى كان فى كونستانت إلى أولم Ulm (ودفعته الدسانس إلى هناك) وتوفى فى أولم Ulm فى يناير عام ١٣٦٦ ورفعه إلى مرتبة الأبرار جريجورى السادس عشر عام ١٨٣١.

كان اهتمام سوزو الرئيسى أن يعرف طريق النفس إلى الوحدة العليا بالله، ولقد كان قبل كل شىء كاتبًا صوفيًا عمليًا والجزء النظرى أكثر فى فكره نجده فى كتابه "الكتاب الصغير للحقيقة" وفى أخر ثمانية فصول من سيرته الذاتية. أما كتاب: "الكتاب الصغير للحكمة الأزلية" فهو كتاب فى التصوف العملى. ولقد كتب له "سوزو" نسخة باللغة اللاتينية وهو ليس ترجمة بل تطويراً له. وهناك بعض الرسائل وعلى الأقل موعظتان مؤكدتان حُفظتا.

ولقد دافع سوزو بحرارة عن إيكهارت ضد تهمة أنه خلط بين الله والمخلوقات. مع أنه كان هو نفسه واضحًا كل الوضوح وحاسمًا فى التمييز بينهما والواقع أنه قال إن المخلوقات موجودة فى الله بطريقة أزلية وأنها مادامت فى الله فهى الله، لكنه أوضح

بعناية ما الذى يعنيه بذلك. أفكار المخلوقات حاضرة بطريقة أزلية فى العقل الإلهي غير أن هذه الأفكار تتحد مع الماهية الإلهية، وهى ليست أشكالاً متميزة الواحدة عن الأخرى أو عن الماهية الإلهية. وفضلاً عن ذلك فإن هذا الوجود للمخلوقات فى الله يتميز تماما عن وجود المخلوقات خارج الله، فمن خلال عملية الخلق توجد "الموجودات" أو المخلوقات. وليس فى استطاعة المرء أن ينسب صفة المخلوقات على هذه المخلوقات عندما تكون فى الله. وعلى الرغم من أن صفة المخلوق من أى طبيعة هى أنبل وأكثر نفعًا له أكثر من وجودها فى الله"[1]. فإن سوزو فى ذلك كله لا يقول أى شيء يختلف عما اعتقده القديس توما الأكويني. وبالمثل علَّم صراحة أن الخلق هو فعل حر لله[2]. ومن المؤكد أنه استخدم فكرة ديونسيوس المزيف (أعنى فكرة الأفلاطونية الجديدة) فكرة فيض الخير الإلهى. لكنه كان حريصًا أن يلاحظ أن هذا الفيض يحدث بوصفه عملية ضرورية فقط داخل الألوهية وهى عندئذ، أزلية وكاملة[3] والفيض فى الخلق هو فعل حر من جانب الله. وهو عملية متميزة عن العملية الأزلية للأقانيم المقدسة. فليس ثمة سؤال أو تشكك، إذن، حول مذهب وحدة الوجود فى فكر سوزو.

وتحرر مماثل من ميول وحدة الوجود واضح فى مذهب وحدة النفس الصوفية مع الله. وكما هو الحال مع إيكهارت "وتولر" يقال إن الوحدة الصوفية تحدث فى ماهية النفس، وشرارة النفس؛ وهذه الماهية أو مركز النفس هو المبدأ الموحد لقوى النفس، وهى تبقى فيها صورة الله. من خلال الوحدة الصوفية بواسطة معرفة وحب ينطبعان بطريقة تفوق الطبيعة، وصورة الله هذه تتحقق على نحو أبعد. وهذا التحقق الفعلى يسمى "الميلاد لله" أو "ميلاد المسيح" فى النفس، وبواسطته تكون النفس أقرب شبهًا وأشد وحدة مع الله فى المسيح ومن خلال المسيح. ويتمركز تصوف سوزو أساسًا حول

---

(1) Book of truth, 332, 16.

(2) Vite, 21-4 P. 178.

(3) Ibid, 178, 24-278, 7.

المسيح، وهو يتحدث عن النفس "الغارقة" فى الله لكنه يؤكد واقعة أنه لا يكون، ولا يمكن أبدًا أن يكون توحدًا أنطولوجيًا كاملاً لأساس النفس أو ماهيتها مع الوجود الإلهى. ويظل الإنسان إنسانًا حتى ولو أصبح على صورة الله. وليس هناك امتصاص لوحدة وجود المخلوق فى الله[١] ولقد تأثر سوزو – كما سبق أن ذكرت – بإيكهارت بقوة. لكنه كان حريصًا باستمرار أن يجعل تعاليمه فى انسجام واضح مع نظريات المسيحية الكاثوليكية. وسوف يكون من الأفضل فى الواقع أن نقول إن تعاليمه الصوفية تنبع من التراث الكاثوليكى للروحانية، وأنه – بمقدار ما نتحدث عن إيكهارت – سوزو فسر التعاليم الأخيرة بمعنى أورثوذكسى.

لقد قيل إن فكر سوزو يختلف عن فكر إيكهارت فيما يتعلق باتجاهه. لقد فضل إيكهارت أن يبدأ بالله: ويتحرك فكره من الماهية الإلهية البسيطة إلى ثالوث الأقانيم خصوصًا إلى الكلمة أو اللوجوس Logos التى رأى فيها نموذج الخلق وكذلك إلى المخلوقات فى الكلمة وتظهر له وحدة النفس مع الله بوصفها عودة المخلوق إلى مستقره فى الكلمة. والتجربة الصوفية العليا للنفس هى وحدة مركزها مع المركز البسيط أو ماهية الألوهية. ومع ذلك فسوزو كان أقل ميلاً إلى الفكر النظرى. ويتحرك فكره من الشخص البشرى إلى الوحدة الديناميكية الأخيرة مع المسيح الإنسان- الإله. وهو يؤكد بقوة مكانة إنسانية المسيح فى صعود النفس إلى الله. وبعبارة أخرى على الرغم من أنه كثيرًا ما يستخدم نفس عبارات إيكهارت فإن فكره أقل أفلاطونية محدثة من فكر إيكهارت ولقد تأثر بقوة أكثر من تأثر إيكهارت بالروحانية المؤثرة والتركيز على المسيح "عروس – التصوف" للقديس برنارد.

٥ – ولد جون روزبروك عام ١٢٩٣ فى قرية روزبروك قرب مدينة بروكسل، وبعد بضع سنوات قضاها فى المدينة الأخيرة أصبح قريبًا من دير القديس أوغسطين قرب

---

(1) C.F. Vita, 50 and 51 P. 176.

الوادى الأخضر فى غابة سوانيتر قرب بروكسل. وتوفى عام ١٣٨١، وتشمل كتاباته "زينة الزواج الروحى" - "كتاب الرقصات الإثنتى عشرة" وكان يكتب باللغة الفلمنكية (قريبة من الهولندية).

روزبروك الذى تأثر بقوة بكتابات إيكهارت أصر على الحضور الأصيل للمخلوق فى الله العودة إلى حالة الوحدة وفى استطاعة المرء أن يميز فى الإنسان ثلاثة أنواع من الوحدة[1] "أول وحدة للإنسان وأعلاها موجودة فى الله" وتعتمد المخلوقات على هذه الوحدة فى وجودها وبقائها ودونها كانت ترتد إلى العدم. لكن هذه العلاقة لله جوهرية للمخلوق وهى لا تضع الإنسان - بذاتها - سواء كان إنسانا خيِّرا أو شريراً. والوحدة الثانية هى أيضا طبيعية: إنها وحدة القوى العليا للإنسان بمقدار ما تنبع هذه القوى من وحدة عقله أو روحه وهذه الوحدة الأساسية للروح هى مثل النوع الأول للوحدة، وحدة تعتمد على الله. لكنها ينظر إليها فى نشاطها بالأحرى وليس فى ماهيته. الوحدة الثالثة وهى أيضا طبيعية هى وحدة الواحد مع الأنشطة الجسدية؛ فإذا كانت النفس بالنظر إلى الوحدة الطبيعية الثانية تسمى "بالروح" وبالنظر إلى الثالثة تسمى "بالنفس" أعنى بوصفها المبدأ الحيوى، مبدأ الإحساس فإن "زينة" النفس تعتمد على كمال ما فوق الطبيعة للوحدات الثلاث: الأولى من خلال الكمال الأخلاقى للرجل المسيحى الثانية من خلال الفضائل اللاهوتية وهبات الروح القدس والثالثة من خلال الوحدة التى لا يمكن التعبير عنها مع الله. والاتحاد الأعلى "هو أن الوحدة العليا التى يتحد فيها يتحد الله مع الروح المحبوبة بلا واسطة".

وروزبروك - مثل إيكهارت - يتحدث عن "أعلى اتحاد جوهرى للطبيعة الإلهية" وتستدعى الكمال كتابة ديونسيوس المزيف. ومع هذه الوحدة القصوى للنفس فى الأنشطة العليا للحياة الصوفية، يمكن أن تصبح متحدة لكن الوحدة تعلو على قوة

(1) Adornment, 2,2.

العقل، وتكتمل بالحب، وفيها يضيع أساس النفس، إن صح التعبير في هوة الألوهية التي ليس لها قرار، وفي الوحدة الماهوية التي فيها تعيش الأقانيم والكل يعيش في الله، يكون له مكان فحسب"[١].

وليس من غير الطبيعي أن تهاجم نظرية روزبروك لاسيما عن طريق "جيرسون"، وعلى ذلك فالقول بأنه لم يقصد روزبروك أن يقول بمذهب وحدة الوجود. ولقد جعل روزبروك واضحًا في "مرآة الخلاص الأزلي" وفي كتاب "الرقصات الاثنتي عشرة" دافع عنه جان فان شوت هوفن (توفي عام ١٤٣٢) وهو نفسه صوفي ولم يتردد دنس الكارثيوزي[٢] في أن يستعير من كتاباته.

٦ - دنس الكارثيوزي الذي ولد في ريشل عام ١٤٠٢ وتوفي بصفته أحد الكارثيوز عام ١٤٧١ لا ينتمي زمانيا إلى الفترة التي عالجناها في الجزء الأول من هذا الكتاب، وفي هذا السياق سوف أقول بضع كلمات عنه.

لقد قام "الدكتور الجذاب" بدراساته العليا في كولونيا ومن أجل كاتب صوفي اهتم على نحو يدعو إلى الدهشة بالموضوعات الإسكولائية وجمع الشروح على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردي وعن بؤتيوس، وكذلك كتابات ديونسيوس المزيف، وكتب ملخصًا للإيمان الأرثوذكسي طبقا لكتابات القديس توما: مجملاً للفلسفة واللاهوت، والكتابات اللاهوتية الأخرى. وفضلاً عن ذلك هناك دراسات صوفية وزهدية خالصة. ومن الواضح أنه كان في البداية تابعًا مخلصًا للقديس توما ولم تكن عداوته موجهة نحو الاسميين، بل أيضا نحو أتباع دانز سكوت. وقد استمرت طوال حياته لكنه انتقل بالتدريج من معسكر التوماويين إلى معسكر أتباع القديس ألبرت، كما أنه تأثر كثيراً بكتابات الدومينيكاني أولريك Ulric أوف ستراسبورج (توفي عام ١٢٧٧) الذي كان

---

(1) Adornment, 3, 4.

(٢) الكارثيزيون: نظام من الرهبة أسسه القديس بردنو عام ١٠٨٤ في وادي كارتيز في كولونيا، ولعبت هذه الجماعة دورًا مهما في إصلاح حركة الرهبنة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر (المترجم).

يحضر محاضرات القديس ألبرت فى كولونيا. ولم يرفض دنيس فقط التمييز الحقيقى بين الماهية والوجود الذى دافع عنه فى البداية، لكنه تخلى عن وجهة النظر التوماوية الخاصة بدور "الخيال" فى المعرفة البشرية. ولقد قصر دنيس ضرورة الخيال على المراحل السفلى من المعرفة، وأكد أن النفس تستطيع أن تعرف دون أن يلجأ الخيال إلى نشاطه الخاص: الملائكة والله، معرفتنا بالماهية الإلهية - مع ذلك - سلبية ويصل الذهن إلى التحقق بوضوح من الله الذى يتعذر إدراكه أو فهمه. وفى هذا التأكيد على الجانب السلبى لكن المعرفة المباشرة لله. ولقد كان دنيس متأثراً بديونسيوس المزيف وبكتابات أوليريك أوف ستراسبورج وآخرين من أتباع القديس ألبير والدكتور الكارثيوزى هو مثال ملحوظ للتركيبة الصوفية مع الاهتمامات الإسكولائية.

٧ - الصوفية الألمان فى العصور الوسطى (بمن فيهم روزبروك رغم أنه كان فلمنكيا) استمدوا التصوف من جذوره ومن الإيمان المسيحى. وليست المسألة تعدد المصادر، وبيان تأثير الآباء وتأثير القديس برنارد والفكتوريين، والقديس بونافنتيرا أو محاولة التقليل من مؤثرات الأفلاطونية الجديدة على التعبير بل حتى على الفكرة، وإنما التحقق من الإيمان العام عند الصوفية فى ضرورة النعمة التى هى فوق الطبيعة التى تأتى من خلال المسيح، وربما تلعب إنسانية المسيح دوراً كبيراً فى فكر سوزو على سبيل المثال أكبر من دور إيكهارت لكن الأخير على الرغم من كل مبالغاته كان من أول المسيحيين وأعظمهم فليس ثمة إذن مبرر حقيقى للمحاولة التى تمت لاكتشاف متصوفة فى العصر الوسيط الألمان من أمثال إيكهارت، وتولر، وسوزو، "تصوفاً ألمانيا" وإذا كنا نعنى بذلك أن التصوف ليس كاثوليكيا وإنما هو تصوف نبع من "الدم والجنس".

ومن ناحية أخرى: المتصوفة الألمان فى القرن الرابع عشر مثلوا تحالفا بين الإسكولائية والتصوف أعطاهما طابعًا خاصًا. ولقد لاحظ "جرابمان" أن تجمع التصوف العملى والنظر العقلى هو استمرار مطلق لبرنامج القديس أنسلم: "أومن لكى أتعقل" ومع ذلك فعلى الرغم من النظر العقلى لمتصوفة الألمان خرج من تيارات الفكر

الذى ألهم إسكولانية العصر الوسيط وتم تنسيقه بطرق شتى فى القرن الثالث عشر، النظر العقلى عندهم لابد أن يرى فى ضوء تصوفهم العملى- إذا كانت ظروف التربية والتعليم من ناحية لهذا الكاتب الصوفى أو ذاك الذى يشكل إطار فكره النظرى ويتأثر اختياره للأفكار النظرية؛ فهناك من ناحية أخرى حياته الصوفية العملية وانعكاسه على تجربته الروحية التى أثرت فى اتجاه فكره النظرى. وسوف يكون من الخطأ الظن بأن نظرية شرارة النفس. Scintilla animae أو الماهية أو الأساس أو قمة النفس ليست أكثر من فكرة تخزين متبناة آليًا من السابقين ثم انتقلت من صوفى إلى صوفى. ومصطلح "شرارة الضمير" أو "مرشد للسلوك.. "Syndersis يرد عند القديس جيروم[1]. وعاود الظهور - على سبيل المثال- عند القديس ألبرت الكبير الذى يعنى بهذا المصطلح قوة الوجود عند كل البشر الذين نصحتهم بالتوجه نحو الخير، ومعارضة الشر القديس توما الذى أشار إلى القديس جيروم[2]. يتحدث عن "مرشد السلوك" على سبيل الاستعارة على أنه "شرارة الضمير"[3] ومن المؤكد أن الصوفية يقصدون شيئًا آخر غير "المرشد" عندما يتحدثون عن شرارة أو أساس النفس، لكن حتى إذا سلَّمنا عمليًا بأن جميع التعبيرات التى يتسم بها أساس النفس كما هو موجود طبقا لما يقوله دينفل Denifle فى كتابات ريتشارد سانت فيكتور. ولا شك أن نضال "دينفل" صحيح غير أن المتصوفة الألمان قالوا بفكرة أساس النفس أو شرارتها وهى من أفكارهم الرائدة؛ لا ببساطة لأنهم وجدوها فى كتابات السابقين المحترمين لكن لأنها تتناسب مع تجربتهم فى الاتحاد الصوفى مع الله الذى يعلو على التلاعب الواعى بأفعال الذكاء والإرادة. والفكرة كما وجدوها عند السابقين توحى لهم بغير شك بهذه الوحدة الوثيقة، لكن تأملاتهم فى الفكرة تسير جنبًا إلى جنب مع تجاربهم.

---

(1) P. L. 25, 22, AB.

(2) De Neritate, 16, I, Obg. I.

(3) Ibid, 17, 2, ad, 3.

ومن الممكن أن يكون بعض الكتاب الألمان قد ذهبوا بعيداً فى العثور فى مركب الفكر النظرى مع التصوف العلمى على علامة مميزة على المتصوفة الألمان وربما ينفعنا ذلك فى الفصل بينهم وبين بعض المتصوفة وهذا حق الذين كانوا إلى حد ما أبرياء من الأفكار النظرية لكن مركبًا مماثلاً يمكن أن يرى فى حالة الفكتوريين فى القرن الثانى عشر ومن ذلك "جيرسون" نفسه، وعلى الرغم من أن "جيرسون" كان لديه تعاطف ضئيل مع خط الفكر النظرى الذى تبناه إيكهارت "وروزبروك" كما فسره على الأقل. ومع ذلك فهناك خصائص مضافة ترتبط مع واقعة أن إيكهارت، وتولر، وسوزو كانوا جميعاً أعضاء فى السلك الدومينيكانى، وفى سلك الإخوة الوعاظ الذين نشروا العقيدة الصوفية فى عظاتهم وحاولوا، كما سبق أن ذكرت بالفعل، تعميق الحياة الروحية العامة بهذه الطريقة، لاسيما بين المتدينين.

ولا شك أن المرء يستطيع أن يقول ملاحظة مماثلة بالنسبة للقديس برنارد على سبيل المثال، وبصفة خاصة فى حالة إيكهارت، فهناك طعم وإطار نظرى يرجعان إلى تدخل تطور فلسفة العصر الوسيط التى لا يمكن أن توجد فى مواعظ القديس برنارد. وفضلاً عن ذلك فإن الألمان كانوا أكثر عنفا وعبوسًا وأقل ازدهاراً فالتصرف النظرى الألمانى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالوعظ الدومينيكانى الذى يمكن المرء من أن يتحدث - بهذا المعنى - عن التصوف الألمانى" فى العصور الوسطى بشرط ألا يعنى المرء أن يتضمن أن الدومينيكان الألمان يحاولون إقامة ديانة ألمانية أو "نظرة إلى العالم" ألمانية.

٨ - جون جيرسون الذى ولد عام ١٣٦٣ خلف بطرس دايلى بصفته مستشاراً لجامعة باريس عام ١٣٩٥ [١]. ولقد كان يعتبر اسميا لكن تبنيه لمواقف اسمية معينة لم

(١) توفى جيرسون عام ١٤٢٩ وبالنسبة للتفصيلات الزمنية انظر "حياة جيرسون وأعماله" بقلم ب. جوريو (أرشيف عقائد وأداب العصور الوسطى" المجلد ١٨ ص ١٤٩-١٥٢، باريس ١٩٥١) المؤلف.

يأت من اعتناقه للفلسفة الاسمية؛ فقد كان كاتبًا لاهوتيًا ومتصوفًا أكثر منه فيلسوفًا، وهو فى مجال الاهتمام بالإيمان واللاهوت اتجه فى مسائل معينة إلى النظرية الاسمية وتقع وظيفة جيرسون بصفته مستشاراً فى فترة الفتنة الكبرى (١٣٨٧-١٤١٧) ولقد لعب دوراً بارزًا فى عمل "مجلس العهد الدائم"- ولم تكن هناك مصائب كثيرة فى وضع الكنيسة فحسب، وإنما كذلك فى وضع الدراسات فى الجامعة وذيوع النظريات التى كانت - كما بدت له - أدت إلى أو سهلت ظهور نظريات مثل نظريات "هس Hus " التى سعت إلى استخدام علاج، ليس عن طريق انتشار المذهب الاسمى بما هو كذلك بل عن طريق استدعاء رجال دعوتهم إلى الاتجاه الصحيح نحو الله. ولقد كان صراع مذاهب الفلسفة وفضول اللاهوتيين وغرورهم هو المسئول - فى رأيه - عن كثير من الشرور. وفى كتابه: "عن طريق المدلول، قضايا حول المناظرة بين الاسميين والواقعيين" يؤكد جيرسون أن أفرع الدراسة المختلفة قد أصبحت مختلطة ومضطربة، وتلك إساءة للحقيقة، ولقد حاول المناطقة حل المشكلات الميتافيزيقية بواسطة "طريقة المدلول" المناسب للمنطق، كما حاول الميتافيزيقيون والمناطقة البرهنة على الحقائق الموحى بها أو حل المشكلات اللاهوتية بواسطة المناهج التى لا تتناسب مع معالجة موضوع اللاهوت. ولقد اعتقد جيرسون أن هذا الاضطراب قد أدى إلى حالة من الفوضى فى العالم العقلى. وإلى نتائج غير صحيحة. وفضلاً عن ذلك فقد ولَّد زهو اللاهوتيين الإسكولائيين حب استطلاع أو الفضول وروح الجدة والفردية. ونشر جيرسون محاضرتين "فى معارضة الفضول العابث فى موضوع الإيمان" الذى لفت فيه الانتباه إلى الدور الذى لعبته فى المنازعات الإسكولائية بواسطة حب المرء لآرائه الخاصة، الحسد، روح القتال، الاحتقار لغير المتعلمين، وغير المطلعين على الأمور. وجذور الخطأ تكمن فى زهو العقل الطبيعى وكبريائه الذى يحاول أن تعلو حدوده، ويقوم بحل مشكلات لا يقدر على حلها.

ومن هذه الزاوية ينبغى على المرء أن ينظر إلى هجوم جيرسون على الواقعية أن فكرة وجود الأفكار فى الله تتضمن خلطًا أولاً، خلط المنطق بالميتافيزيقا ثم خلط

الميتافيزيقا باللاهوت، ثانيا تتضمن أن الله ليس بسيطا ما دام أن الواقعيين يميلون إلى الحديث عن هذه "العقول المثالية" فى الله حتى على الرغم من أنها متمايزة وحتى قال بعضهم إنه على الرغم من أن المخلوقات توجد بطريقة سابقة فى الله، أعنى على الرغم من أن الأفكار الإلهية كانت مخلوقات موجودة فى الله، ثالثا: نظرية الأفكار الإلهية المستخدمة فى تفسير الخلق، ولا تصلح إلا للحد من الحرية الإلهية. ولماذا يحد اللاهوتيون والفلاسفة من الحرية الإلهية؟ من الرغبة فى فهم ما لا يمكن فهمه، رغبة تنبع من الكبرياء ويتحدث مفكرو التراث الأفلاطونى كذلك لا فى البداية على أنه حر، بل على أنه الخير. ويستخدمون مبدأ الميل الطبيعى إلى الخيرية ليخلطوا ذاته كى يفسروا الخلق. لكنهم عندما يفعلون ذلك يتجهون إلى جعل الخلق نتيجة ضرورية للطبيعة الإلهية، ومن ناحية أخرى فالميتافيزيقيون واللاهوتيون الواقعيون يصرون على أن القانون الخلقى يستحيل أن يعتمد على الإرادة الإلهية. وهكذا يحصر الحرية الإلهية ويحدها فى حين أن المسألة الواقعية هى أن الله لا يريد أفعالاً معينة لأنها خيّرة وإنما هى خيّرة لأن الله يريدها تماما مثلما أن هناك أفعالا أخرى سيئة لأنه حرمها"[1] "أن العقل السليم لا يسبق الإرادة، والله لا يقرر إصدار قانون لمخلوق عاقل، لأنه رأى أولاً بحكمته أنه ينبغى عليه أن يفعل ذلك، بل بالأحرى أن ما يحدث هو العكس"[2]. وينتج من ذلك أن القانون الخلقى ليس ثابتًا لا يتغير. ولقد تبنى جيرسون هذا الموقف الأوكامى بالنظر إلى القانون الخلقى لأنه اعتبر أنه الموقف الوحيد المستمر مع حرية الله وهو يعتقد أن الفلاسفة الأفلاطونيين واللاهوتيين الأفلاطونيين قد تخلوا عن مبدأ الاعتقاد، مبدأ الخضوع المتواضع بدلاً من كبرياء الفهم. وفضلاً عن ذلك فإنه لم يفشل فى لفت الانتباه إلى الجوانب الواقعية فى فكر

(1) Oper, 3 col. 13.

(2) Ibid. col, 26.

"جون هس John Hus" [1] وفى فكر جيروم أوف براج، واستخراج النتيجة القائلة إن كبرياء الفهم الذى يتجلى عند الواقعيين يؤدى فى النهاية إلى هرطقة صريحة.

وهكذا نجد أن هجوم جيرسون على المذهب الواقعى. رغم أنه تضمنه فى بعض المواقف التى اعتنقها الاسميون بالفعل. ويسير بالأحرى من الانشغالات الدينية أكثر من أى حماس خاص بالنية "للطريق الحديث" بما هو كذلك" قد كمل الزمان واقترب ملكوت الله: فتوبوا وآمنوا بالإنجيل" (إنجيل مرقس الإصحاح الأول: ١٥). وهذا النص هو ما بنى عليه جيرسون محاضرته ضد الفضول العابث فى مسألة الإيمان. إن الكبرياء الذى غزا عقول الأساتذة والمحاضرين فى الجامعة قد جعلها غافلة عن الحاجة إلى الندم وإلى بساطة الإيمان. ومن الواضح أن هذه الوجهة من النظر يتسم بها الإنسان الذى جعل موضع اهتمامه موقف النفس تجاه الله أكثر من الإنسان الذى يهتم بحماس بالأسئلة الأكاديمية لذاتها. أن عداء جيرسون نحو الميتافيزيقا واللاهوت عند الواقعيين الذين من المؤكد أنهم يحملون تشابها بعداء بسكال نحو أولئك الذين يستبدلون بإله إبراهيم وإسحق، ويعقوب، "إله الفلاسفة".

وإذا نظرنا إلى المسألة من هذه الوجهة من النظر. وليس من المدهش أن نجد جيرسون يعبر عن عجبه أن الفرنسسكان قد تخلوا عن القديس بونافنتورا من أجل مكانة فى العالم العقلى. لقد كان كتاب القديس بونافنتيرا "رحلة العقل إلى الله "Itinerariun mentisin Deum" يُنظر إليه على أنه يجاوز كل ثناء. ومن ناحية أخرى: لو أننا درسنا عداء جيرسون للواقعية، وهجماته ضد "روزبروك" ومحاولته ربط الواقعية بهرطقة "جون هس" و "جيروم أف براغ" ربما كان حماسه للقديس بونافنتيرا يظهر إلى حد ما عندما نتذكر أن القديس بونافنتيرا قد ركز بشدة على نظرية المثل الأفلاطونية

(١) جون هس (١٣٦٩-١٤١٥) مصلح دينى تشيكي من أتباع ويكليف أنكر سلطة البابا وأن يكون للمسيح خليفة أو أن تستطيع الكنيسة غفران الخطايا فلا سلطان لأحد على قلب المرء إلا الله - قبض عليه وأعدم حرقا (المترجم).

فى صورتها الأوغسطينية، وتقريبا أدانت أرسطو لأنه كره مُثل أفلاطون. وكان اقتناع جيرسون أن اللاهوتيين فى ذلك العصر قد أهملوا الكتاب المقدس والآباء المصادر الحقيقية للاهوت لصالح المفكرين الوثنيين والاستيرادات من الميتافيزيقا التى أفسدت بساطة الإيمان، ومع ذلك فقد نظر إلى ديونسيوس المزيف على أنه التلميذ المهتدى للقديس بولس. واعتبر كتابات ديونسيوس على أنها تشكل جزءًا من الحكمة الحقيقية وهو يحترم القديس بوناغنتيرا بوصفه رجلاً يشرب باستمرار من المياه الطاهرة غير الملوثة والذى خص نفسه بالحكمة الحقيقية قبل كل شىء التى هى معرفة الله من خلال يسوع المسيح.

إن نظرية جيرسون الصوفية على الرغم من هجومه على الواقعية تأثرت تأثرًا عميقًا بتعاليم ديونسيوس، وبعد أن بيّن م. أندريه كوم فى دراسته الممتعة عن علاقة جيرسون بكتابات وفكر ديونسيوس المزيف[1]. أصالة الكتاب عن ديونسيوس ذهب إلى أن الكتاب يسبق المحاضرة الأولى ضد مقالة "الفضول العابث" فى مجموعة مؤلفات جيرسون ولقد أوضح أن جيرسون لم يكن ببساطة مفكرًا "اسميا" وأن أفكاره لم تكن أبدًا متحدة ببساطة مع أفكار بطرس أيلى (١٣٥٠-١٤٢٠) "معلمه": والواقع كما بيّن أ. كومب استعار جيرسون من ديونسيوس المزيف ليس فقط ترسانة المصطلحات، بل أيضا العقيدة المهمة عن أن عودة المخلوقات تصدر عن الله ثم تعود إلى الله. كيف تتم هذه العودة؟ بواسطة كل طبيعة تنجز تلك الأفعال التى تناسبها. ويقول جيرسون إننا إذا تحدثنا بدقة (فى موعظته من جوبتر المقدس) أن المخلوق العاقل هو وحده الذى يعود إلى الله. على الرغم من أن "بؤتيوس" يقول "إن جميع الأشياء تعود إلى بدايتها إلى المبدأ" لكن النقطة المهمة بصدد نظرية جيرسون عن "العودة" هى التأكيد الذى وضعه على واقعة أنه لا يعنى الاندماج الأنطولوجى

(1) Jean Gerson: Commentateur Dionysien. Paris. 1940.

للمخلوق مع الله. ولما كان قد نظر إلى ديونسيوس المزيف على أنه تلميذ شخصى للقديس بولس، فقد كان مقتنعًا أن تعاليم ديونسيوس "سليمة" تمامًا لكن عندما تحقق أنه يمكن إساءة تفسيرها اعتقد أن اللاهوتى لابد أن يوضح المعنى الحقيقى للأريوباجيطى، وهو نفسه استفاد من كتابات هيوج أف سانت فيكتور والقديس ألبرت الكبير من هاتين النقطتين المهمتين ينبثق: أولا: جيرسون لا يمكن إدانة اللاهوت الإسكولائى أو رفضه بما هو كذلك الذى اعتبره ضروريًا للتأويل السليم للكتاب المقدس، والآباء، وتلميذ القديس بولس. ثانيا: عندما هاجم "روزبروك" فإنه لم يكن يهاجمه لأنه استند إلى تعاليم ديونسيوس المزيف، بل لأنه أساء تأويل هذه العقيدة وحرفها. ونحن نعرف طبعًا أن ديونسيوس المزيف كان تلميذًا للقديس بولس، وأنه أخذ نسخًا عن برقلس Proclus لكن المهم هو أن جيرسون قد أوّلَ ديونسيوس المزيف كما لو لم يكن أفلاطونيًا. وذلك يوضح كيف أنه استطاع أن يبيّن فى الوقت نفسه عداءً متميزًا نحو الأفلاطونيين وإيثارًا ملحوظًا لديونسيوس المزيف.

ولقد قبل جيرسون التقسيم الثلاثى للاهوت الذى قدمه ديونسيوس المزيف واللاهوت الرمزى، واللاهوت بالمعنى الصحيح، واللاهوت الصوفى. والقسمة الثلاثية إنما توجد فى كتاب بونافنتيرا "رحلة العقل إلى الله"(١) لكن جيرسون أخذ التمييز – فيما بعد كما يبدو- من كتابات ديونسيوس المزيف أكثر مما أخذها من القديس بونافنتيرا: على الأقل استشار الأول واقتبس من الثانى على أنه الثقة. وهو يقول عن اللاهوت الصوفى إنه المعرفة التجريبية لله التى يقوم فيها الحب وليس العقل النظرى المجرد، بدور العمل رغم أن الوظيفة العقلية العليا متضمنة أيضا.. العقل البسيط، والمركب هو قوة عليا مؤثرة تعمل فى التجربة الصوفية، التى ليست رفضًا بل تحققًا للقوى العليا للنفس. وتؤثر الوحدة الصوفية فى أساس النفس، لكنها وحدة لا تحل الشخصية البشرية فى الألوهية اللاهوتية، الصوفى على الأقل إذا ما فهم على أنه

(1) I, 7.

التصوف نفسه بدلاً من نظرية التصوف التى هى تاج اللاهوت لأنه اقترب من الرؤية المباركة التى هى الغاية النهائية للنفس.

وجود هذه القسمة الثلاثية فى فكر جيرسون تساعد على توضيح هذا الفكر وعلى حين أنه يؤكد أولوية اللاهوت الصوفى، فإنه لم يرفض اللاهوت بالمعنى المألوف كلا ولم يرفض الفلسفة، وسواء أكان ميله العقلى قد قاده إلى رفض الكل فيما عدا اللاهوت الصوفى أو لم يكن من أجل ديونسيوس المزيف، فإن القديس بونافنتيرا، والقديس ألبرت الكبير ليست مسألة أخرى ولكنها ليست مفيدة. ومن المؤكد أنه شدد على الكتاب المقدس وتعاليم الآباء ومن المؤكد أيضا أنه اعتقد أن اللاهوتيين أحسنوا صنعًا بالتفاتهم القوى بتلك المصادر. وفضلاً عن ذلك فمن المؤكد أنه اعتقد أن اللاهوت النظرى فسد باستيراد غير مضمون من فلاسفة مشكوك فى أمرهم شجعهم الفضول العابث والزهو الفارغ لكن ليس ثمة شهادة حقيقية للقول بأنه إنه رفض تطور الإسكولائية بأسرها للكتاب المقدس، ولتعاليم الآباء أو أنه رفض الفلسفة التى لاحظ حدودها. وبطرق ما فإن جيرسون هو الممثل الأكثر إمتاعاً لحركة التصوف النظرى فى العصور الوسطى. وهى أن يبين لنا أن الحركة قد ألهمت فى البداية بالرغبة فى علاج شرور العصر، ولتعميق حياة الناس الدينية وهو ليس عاصفة مضادة. أما بالنسبة لمذهب الشك الاسمى عند جيرسون تماما لمذهب الشك الاسمى، فإنه أصدق أن نقول إنه تبنى واستغل مواقف اسمية معينة لخدمة هدفه الأول أكثر من أن نقول إنه كان مفكرًا اسميًا. والقول بأن جيرسون كان فيلسوفًا اسميًا وأنه كان فى الوقت نفسه صوفيًا يعطينا انطباعًا زائفًا لأهدافه، ولموقفه النظرى ولروحه.

"الجزء الثانى"

" فلسفة عصر النهضة"

"الفصل الثالث عشر"

" إحياء الأفلاطونية "

"عصر النهضة الإيطالى - عصر النهضة فى الشمال- إحياء الأفلاطونية.

١ - كان الطور الأول فى عصر النهضة هو الطور الإنسانى وهو الذى بدأ فى إيطاليا ثم انتشر فى أوربا الشمالية. لكن سيكون من الخُلف والعبث أن نتحدث كما لو أن عصر النهضة حقبة تاريخية ذات حدود زمانية واضحة وفى استطاعة المرء أن يقدم تواريخ دقيقة لبدايتها ونهايتها. بمقدار ما يعنى عصر النهضة أو يتضمن ميلاداً جديداً للأدب وتكريساً للعلم وتصنيفه ربما أمكن أن يقال إنه بدأ مبكراً فى القرن الثانى عشر، القرن الذى أعلن فيه جون السالسبورى - على سبيل المثال - نقده العنيف ضد البرابرة فى أسلوب لاتينى، وهو القرن الذى رأى المذهب الإنسانى لمدرسة شارتر[١]. صحيح أن اللاهوتيين والفلاسفة العظام فى القرن الثالث عشر

(١) مدرسة شارتر School Of chartres نسبة إلى مدينة شارتر فى الجزء الشمالى من وسط فرنسا تقع على بعده ٥ أميال من الجنوب الغربى من بارس اشتهرت بكاتدرائيتها القوطية التى بنى الجزء الرئيسى منها فى منتصف القرن الثالث عشر. أما مدرستها فقد أصبحت المركز الرئيسى للدراسات الكلاسيكية فى أوربا، وبدأ انهيار المدرسة عند إعادة اكتشاف مؤلفات أرسطو فى القرن الثانى عشر وتحولت أنظار الإسكولائيين من شارتر إلى باريس وكان من أعلام هذه المدرسة برنارد دى شارتر، وترى دى شارتر ... إلخ (المترجم).

قد اهتموا أكثر بما قد قيل وبدقة العبارة أكثر من اهتمامهم بالأسلوب الأدبى وبنغمة التعبير لكن ينبغى علينا أن لا ننسى أن القديس توما الأكوينى يمكن أن يكتب تراتيل تستوقفنا لجمالها. وفى الفترة نفسها التى كان فيها "دانز سكوت" بعض شروحه الجرينة لدانتى يبتكر إحدى الإنجازات العظيمة فى اللغة اللاتينية فمن المؤكد أن دانتى (١٢٦٥-١٣٢١) كتب من وجهة نظر العصر الوسيط لكن فى نفس القرن الذى توفى فيه دانتى - القرن الرابع عشر- نجد بترارك (١٣٠٤-١٣٧٤) لا يضع نفسه فقط فى معارضة عبادة الجدل الأرسطى، ويدفع إلى إحياء الكلاسيكية لاسيما مذهب شيشرون، أسلوبا، بل أيضا فضل من خلال قصائده المحلية على نمو روح المذهب الفردى الإنسانى. وينتمى بوكاشيو أيضا (١٣١٣-١٣٧٥) إلى القرن الرابع عشر وفى نهاية هذا القرن عام ١٣٩٦. أما نويل كريسلوراس (توفى ١٤١٥) فهو أول معلم حقيقى للكلاسيكيات اليونانية فى الغرب الذى بدأ محاضراته فى فلورنسا.

ولقد فضلت الظروف السياسية فى إيطاليا نمو عصر النهضة الإنسانى لقد كان الرعاة بعطف الأمراء والدوقات قادرين على إنفاق قدر كبير من المال على شراء النسخ الخطية ونسخها كما كانوا قادرين على تأسيس المكتبات. ومع مرور الوقت بدا الناس يشعرون بعصر النهضة فى شمال أوربا كما تم اكتشاف الجانب الأكبر من الكلاسيكيات اللاتينية واليونانية، فقد اكتشفت وأصبحت معروفة لكن عصر النهضة اللاتينى لم يكن أبداً محصوراً فى اكتشاف النصوص ونشرها. ولقد كانت السمة الاكثر أهمية هى ظهور أسلوب جديد ومثل أعلى للتربية يمثله معلمون مثل "فيتورينو دى فلتر" (١٣٧١-١٤٤٦) وجوينو دى فيردنا (١٣٧٠-١٤٦٠) المثل الأعلى الإنسانى للتربية كان فى أحسن الأحوال هو تطوير الشخصية الإنسانية إلى أقصى مداها. ونظرا إلى الأدب القديم على أنه أفضل وسيلة للتربية. لكن التدريب الأخلاقى، وتطور الشخصية والتطور الفيزيقى، واليقظة للاحساس بالجمال لم

تكن مهملة. كلا ولا المثل الأعلى للتربية الحرة التى نظر إليها على أية حال على أنها تتناقض مع قبول المسيحية وممارستها[1]. ولقد كان ذلك هو المثل الأعلى الإنسانى فى أفضل صوره. لقد أصبحت النهضة الإيطالية من الناحية العملية مرتبطة إلى حد ما بنمو المذهب الفردى فى الأخلاق، ومد الأخلاق، ومتابعة الشهرة فى حين أنه فى المراحل المتأخرة من عصر النهضة انحطت عبارة الآداب الكلاسيكية إلى "الشيشرونية" التى تعنى استبدال طغيان شيشرون بطغيان أرسطو. ومن الصعب أن نقول إن التبادل كان تغيراً نحو الأفضل. وفضلاً عن ذلك فإنه على حين أن رجلاً مثل "فينورينو دى فلتر" كان مسيحيًا تقيًا ورعًا فإن رجالات كثيرة من رجال عصر النهضة قد تأثروا بروح الشك. بينما سيكون من السخرية التقليل من إنجازات عصر النهضة الإيطالى فى الجوانب الحسنة منه. وهناك جوانب أخرى كانت عرضة للتفكك أحرى من إثراء الطور الثقافى السابق والطور المنحط من "مذهب شيشرون" لم يكن تحسينا للنظرة العريضة التى غذتها التربية اللاهوتية والفلسفة.

٢ - أفكار التطور الذاتى والثقافة الذاتية فى عصر النهضة الإيطالى: كان لها فى الجانب الأكبر سمات خاصة فهى حركة فردية بمعنى أن المثل الأعلى للاصطلاح الأخلاقى والاجتماعى لم يكن لافتا للنظر. والواقع أن بعض الإنسانيين كانوا وثنيين فى نظرتهم. وكان المثل الأعلى للإصلاح عندما ظهر، فإنه لم ينبع من عصر النهضة بما هو كذلك الذى كان فى الأعم الأغلب ثقافيًا إجماليًا، أدبيًا. فى طابعه. ومع ذلك فقد تحالف عصر النهضة الأدبى مع مجهودات لإنجاز الإصلاح الأخلاقى والاجتماعى وكانت هناك تأكيدات عظمى على التربية الشعبية عصر النهضة فى الشمال كان ينقصه الكثير من البهاء والروعة لعصر النهضة الإيطالى، وكان أقل "أرستقراطية" فى طابعه لكنه كان

(١) نشر كتاب "التربية الحرة" عام ١٤٥٠ عن طريق إنياس سلفيوس بيكولوميني، الذى أصبح بعد ذلك البابا بيوس الثانى مأخوذًا فى الجانب الأكبر منه من كتاب كونتليان "الخطابة" الذى اكتشف عام ١٤١٦ ومن الكتاب التربوى المنسوب إلى بلوتارك (المؤلف).

أشد وضوحًا فى طابعه مع الأغراض الدينية والأخلاقية، وظهر فى مرحلة متأخرة من الحركة الإيطالية فقد مال إلى الاندماج مع الإصلاح الدينى على الأقل إذا فهم "الإصلاح الدينى" بمعنى واسع جداً وليس بالمعنى الطائفى لكن على الرغم من أن كلا الحركتين كانتا لديهما نقاط قوية خاصة فهما معًا يتجهان نحو ضياع الإلهام الأصلى لهما فى مجرى الزمان ولقد انحطت الحركة الإصلاحية إلى "الشيشيرونية" (مذهب شيشرون) واتجهت حركة الشمال نحو "الحذلقة" و "النحو" وانفصلت عن التقدير الحى للجوانب الإنسانية للأدب والثقافة الكلاسيكية.

وارتبط العلماء بعصر النهضة فى شمال أوربا. وفى استطاعة المرء أن يذكر رودلف أجريكولا (١٤٤٣-١٤٨٥) وهيجيوس (١٤٢٠-١٤٩٥) الذى كان لفترة من الزمن ناظر مدرسة فى "دينفنتر" التى تأسست فى القرن الرابع عشر بواسطة أخوة الحياة المشتركة، وجالوب ويمبفلنح (١٤٥٠-١٥٢٨) الذى أسس فى جامعة "هايدلبرج" مركزًا للمذهب الإنسانى فى ألمانيا الغربية. لكن أعظم شخصية فى عصر النهضة الشمالى كانت إرازموس (١٤٦٧-١٥٣٦) الذى طور دراسة الآداب اليونانية واللاتينية بما فى ذلك الكتاب المقدس وكتابات الآباء، وأعطى دفعة قوية لتطور التربية الإنسانية. ولقد كان هناك فى بريطانيا العظمى رجال دين من أمثال "وليم وينفلت (١٣٩٥-١٤٨٦) والقديس جون فيشر (١٤٥٩-١٥٢٥) الذى أتى بارازموس إلى كمبردج وجون كوليت (١٤٦٧-١٥١٩) ورجال من عامة الناس من أمثال القديس توماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥) وتأسست كلية ونشستر عام ١٣٨٢ وايتون ١٤٤٠.

ولقد شدد المصلحون على الحاجة إلى التربية لكنهم انقادوا بدوافع دينية أكثر من انتمائهم إلى المثل الأعلى الإنسانى بما هو كذلك: جون كالفن (١٥٠٩-١٥٦٤) الذى درس الإنسانيات فى فرنسا، رسم منهجًا تربويًا لمدارس جينيف، ومادام أنه كان حاكما مطلقًا فى المدينة فقد كان قادرًا على فرض برنامج للتربية على الخطوط الكالفينية لكن المصلح الذى كان صاحب ذهن إنسانى لما كان من أشهر المصلحين فى القارة كان

فيليب ميلانكتون (١٤٩٧-١٥٦٠) تلميذ مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) الأول وفى عام ١٥١٨ أصبح ميلانكتون أستاذًا للتراث اليونانى فى جامعة فيتنرج والمذهب الإنسانى للمصلحين الذى عاق أكثر من أن يصلح بالنزعات الدينية للبروتستانية الدقيقة لم يكن من اكتشافهم الخاص، لقد كان مستمداً من دافع عصر النهضة الإيطالى وفى الإصلاح المضاد كان المثل الأعلى الإنسانى بارزًا فى النظام التربوى طورته جمعية يسوع التى كانت قد تأسست عام ١٥٤٠ وقدمت الدراسة فى صورة محددة عام ١٥٩٩.

٣ - من خلال الاهتمام والحماس اللذين أظهرا الآداب اليونانية والرومانية فإن الطور الإنسانى لعصر النهضة من الطبيعى أن يستمد إلهامه من إحياء الفلسفة القديمة فى أشكالها المختلفة. وكانت أحد هذه الفلسفات التى تم إحياؤها والمؤثرة جداً فى الأفلاطونية أو إذا تحدثنا بدقة أكثر الأفلاطونية الجديدة وكان المركز الملاحظ أكثر من غيره فى الفلسفات التى تم إحياؤها - مركز الدراسات الأفلاطونية فى إيطاليا هو الأكاديمية الأفلاطونية فى فلورنسا، التى أسسها "كوزيمودى مديتش" بتأثير جورج جيمستوس بليتون (توفى ١٤٦٤) الذى وصل إلى إيطاليا قادماً من بيزنطة عام ١٤٣٨ وكان بليتون نصيراً متحمساً للتراث الأفلاطونى والأفلاطونية الجديدة، ولقد ألف باليونانية كتاباً عن الفرق بين الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية، وكتب كتابه الرئيسى باللغة اليونانية ولم يبق منه سوى مجرد أجزاء. وهناك روح قريبة منه هو يوحنا الأريوباغيطى (توفى عام ١٤٨٦) الذى شغل كرسى اليونانية فى فلورنسا من عام ١٤٥٦ حتى عام ١٤٧١ عندما غادر إلى روما حيث اعتبر "روشلان" من تلاميذه. ولابد للمرء أيضا أن يذكر جون بيساريون أف تريبزوند (١٣٩٥-١٤٧٢) الذى جاء من بيزنطة مع "بليتون" ليشارك فى مجلس فلورنسا (١٤٣٨-١٤٤٥) الذى عمل فيها على إنجاز إعادة توحيد الكنيسة الشرقية مع روما - ولقد كتب بيساريون الذى أصبح كاردينالا بين كتب أخرى كتابا عن أفلاطون دافع فيه عن "بليتون" والأفلاطونية ضد الأرسطى "جون تيربيزون" الذى كتب كتاباً بعنوان "مقارنة بين أفلاطون وأرسطو" فى الرد على بليتون Plethon.

ولابد أن يقال إن هؤلاء الأفلاطونيين قد وصفوا جميعًا بأنهم أعداء للإسكولائية. ولقد ترجم يوحنا الأريوباغيطى إلى اليونانية كتاب القديس توما الأكوينى "الوجود والماهية" كما أن "بيساريون" كان يكن بدوره احتراما كبيراً "للدكتور الملائكى"(*)، ولم تكن المسألة بالنسبة لهؤلاء الأفلاطونيين أن نضع فيلسوفًا فى مواجهة فيلسوف آخر، أفلاطون ضد أرسطو، وإذا كنا نجدد الأفلاطونية أو بالأحرى الأفلاطونية المحدثة، فإن نظرة إلى الواقع ... Reality لابد أن توحد فى ذاتها العناصر ذات القيمة عند قدماء الوثنيين وأن نكون فى الوقت نفسه مسيحيين؛ إن الجانب الدينى فى الأفلاطونية المحدثة، وكذلك فلسفة الجمال والانسجام فيها التى تلجأ بصفة خاصة إلى الأفلاطونيين، والجانب الذى يكرهونه على وجه التحديد فى المذهب الأرسطى، هو الميل إلى المذهب الطبيعى الذى اكتشفوه بداخله، ولقد نظر بليتون إلى تجديد التراث الأفلاطونى لتجديد الحياة والإصلاح فى الكنيسة والدولة. وإذا كان حماسه للأفلاطونية قد أدى به إلى الهجوم على أرسطو الذى اعتبره البعض - حتى بيساريون - إلى حد ما مفرطًا وغير معتدل، فهو ما اعتبره مثل روح الأفلاطونية وإمكاناتها من أجل الروحانية؛ التجديد الأخلاقى والثقافى ألهمه - بدلاً من الاهتمام الأكاديمى الخالص مثلا - بالتأكيد الأفلاطونى والإنكار الأرسطى لنظرية المثل فالأفلاطونيون اعتبروا أن عالم النهضة الإنسانى سيكون مفيدا فائدة كبرى فى الممارسة العملية بامتصاص هذه النظرية مثل نظرية الإنسان بوصفه العالم الصغير microcosm وعلى أنه الرابطة الأنطولوجية بين الروحى والمادى.

هناك أحد الأفلاطونيين الجدد اللامعين فى حركة الأفلاطونية الجديدة وهو مارسيليوس فيسينوس (١٤٣٣-١٤٩٩) كتب فى شبابه كتابين "عن الثناء الفلسفى" و"مؤسسات أفلاطونية" ثم تبعها عام ١٤٥٧ كتاب عن "الحب الإلهى". غير أن والده أرسله عام ١٤٥٨ إلى بولونيا لدراسة الطب لكن كوزيمو دى ميدتش استدعاه مرة

(*) المقصود القديس توما الأكوينى (المترجم).

أخرى إلى فلورنسا وجعله يعلّم اليونانية. وفى عام ١٤٦٢ ترجم مارسيليوس "تراتيل أورفية"، وفى السنوات التالية ترجم - حسب طلب كوزيمو - محاورات أفلاطون ورسائله وأعمال هيرمس ترسمير ستون، ويامبلنجوس (مذهب فيثاغورس) وثيوس أف سمونا "الرياضيات" وآخرين. وظهرت فى عام ١٤٦٩ الطبعة الأولى من "شروح على مأدبة أفلاطون" وشروح على "فيلبوس"، ومحاورة بارمنيدس، ومحاورة طيماوس وفى عام ١٤٧٤ نشر كتابه "عن الديانة المسيحية" وكتابه الفلسفى البالغ الأهمية "اللاهوت الأفلاطونى" وظهر له فى السنة التالية شرح على محاورة "فايدروس" والطبعة الثانية من "شرح على المأدبة" وترجمات وشروح "لتساعيات أفلوطين" التى نشرت عام ١٤٨٥ وعام ١٤٨٦، وفى عام ١٤٨٩ "الحياة الثلاثية" وهى آخر كتب مارسيليوس. ولقد كان مارسيليوس عاملاً لا يكل ولا يعرف التعب، ولقد أحب فى ترجماته - قبل كل شىء - الأمانة الحرفية والالتزام بالأصل: حتى على الرغم من أنه أحيانا يقع فى أخطاء فى الترجمة، ومن ثم فلن يكون هناك شك فى الفائدة التى قدمها لرجال عصره (١).

ولقد أصبح مارسيليوس فيسينس قسًا عندما بلغ الأربعين من عمره وحلم أنه ساق الملاحدة والشكاك إلى المسيح بواسطة الفلسفة الأفلاطونية. ولقد أعلن فى شرحه على محاورة "فايدروس" أن الحب الذى تحدث عنه أفلاطون والذى تحدث عنه القديس بولس شىء واحد، أعنى حب الجمال المطلق الذى هو الله. فالله هو فى آن معًا الجمال المطلق والخير المطلق - وبالنسبة لهذا الموضوع فإننا نجد أن أفلاطون ودينسيوس الأريوباغيطى متفقان (وهو ديونسيوس المزيف). ومن ناحية أخرى عندما أصر على أننا نشبه الموضوعات الأزلية - أى المثل - بالنظر إلى محاكاته المادية والزمانية ألم يقل شيئا شبيهًا بما قاله القديس بولس عندما أعلن الأخير أن أعمال الله غير المرئية

(١) لبعض الملاحظات عن قيمة ترجمات مارسيليوس لأفلاطون وأفلوطين انظر ج. فرستوجير: "فلسفة الحب عند مارسيليوس فيسين" ملحق رقم ١، ص١: ١-٢ (المؤلف).

يمكن فهمها عن طريق المخلوقات؟! ويصور اللاهوت الأفلاطوني الكون طبقا لروح الأفلاطونية المحدثة على أنه نظام منسجم وجميل متسق في درجات الوجود التي تمتد من الأشياء المادية صعوداً إلى الله والوحدة المطلقة أو الواحد؛ مكانة الإنسان بوصفها الرابطة بين الروحي والمادي - مؤكدة. وعلى الرغم من أن مارسيليوس يفكر في الأرسطية على أنها تنبع من نفس التراث الفلسفي الإلهام الفلسفي مثل الأفلاطونية. وهو يصر بوصفه مسيحيًا وأفلاطونيا على خلود النفس، والدعوة الإلهية للنفس البشرية. ومن الطبيعي أن يتبنى الأفكار الرائدة من القديس أوغسطين، ويطور النظرية الأفلاطونية عن المثل (أو أفضل عن الصور Forms) بالمعنى الأوغسطيني كما أنه يصر على الإشراق. ونحن لا نتعلم شيئا إلا في الله ومن خلاله الذي هو نور النفس.

ويظهر عنصر تلفيقي بارز جداً في فلسفة مارسيليوس كغيره من الأفلاطونيين الآخرين من أمثال "بليتون" فليس أفلاطون، وأفلوطين، وبامبليفوس، وبرقلس، الذي يتفق تفكيره مع تفكير القديس يوحنا، والقديس بولس، والقديس أوغسطين بل أيضا "هرميس تريمجسنوس"[1] وغيره من الشخصيات الوثنية التي تظهر رائدة للحركة الروحية التي نبعت من الوحي البدائي الأصلي للجمال والنظام المنسجم، والنسق المتدرج للواقع، مارسيليوس فيسيوس مثل غيره من الأفلاطونيين المسيحيين في عصر النهضة الإيطالية لم يكونوا منجذبين بطريقة شخصية للأفلاطونية (بأوسع معنى للكلمة) لكن يُعتقد أيضا أن هذه العقول التي أصبحت مغتربة عن المسيحية يمكن أن تعود إليها بأن تنقاد إلى وجهة نظر الأفلاطونية بصفتها مرحلة من مراحل الوحي

(١) في العالم اليوناني الروماني قدر كبير من الكتابات تتعامل مع موضوعات دينية وثيوصوفية وفلسفية وطبية، وفلكية وكيمائية أصبحت معروفة باسم الكتابات الهرمسية ولقد نسبت بطريقة ما إلى أو وضعت تحت رعاية "هرميس مثلث العظمة" الذي كان عند المصريين الإله تحوت، الذي اتحد عند اليونانين بهرميس.

الإلهى، وبعبارة أخرى ليس ثمة حاجة للاختيار بين جمال الفكر الكلاسيكى من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى، بل فى استطاعة المرء أن يستمتع بهما معًا على الرغم من أن المرء لا يستطيع أن يستمتع بالتراث الأفلاطونى المسيحى إذا ما سقط المرء ضحية للمذهب الأرسطى كما شرحه أولئك الذين وضعوا أرسطو فى معارضة أفلاطون، وفهمه بالمعنى الطبيعى وأنكر خلود النفس البشرية.

والعضو الشهير فى الحلقة التى تأثرت بواسطة مارسيليوس فينوس من المرجح أن يكون جون بيكوديلا (١٤٦٣-١٤٩٤). فقد كان لدى جون معلومات يونانية وعبرية معًا وعندما بلغ الرابعة والعشرين من عمره خطط للدفاع يدافع فى روما عن ٩٠٠ قضية ضد كل الوافدين، وكان هدفه أن يبيّن إلى أى حد يمكن أن تشكل الهللينية واليهودية فى صورة "القبلانية" مركبًا فى النظام الأفلاطونى المسيحى، ومع ذلك فقد حرّمت السلطات الكنسية هذه المنازعات. ولقد ظهر ميل جون إلى النزعة التلفيقية فى تأليف كتاب (لم يتمه) عن الانسجام بين أفلاطون وأرسطو.

جون بيكو ديللا ميراندولا تأثر بقوة "باللاهوت السلبى" للأفلاطونية المحدثة. وبديونسيوس المزيف. الله واحد، لكنه فوق الوجود أكثر من أن يكون هو الوجود[١] فهو فى الواقع كل شىء بمعنى أنه يشمل فى ذاته جميع الكمالات. لكنه يشمل جميع هذه الكمالات فى وحدته غير المنقسمة على نحو لا يمكن وصفه يعلو على فهمنا[٢]. وبمقدار ما نهتم فالله فى الظلام ونحن نقترب منه فلسفيا بأفكار حدود الكمالات المخلوقة، والحياة هى إحدى هذه الكمالات، والحكمة هى كمال آخر، احذف الخصوصية والحدود فى هذه الكمالات وجميع الكمالات الأخرى - وما يتبقى هو الله "ولا ينبغى بالطبع أن يُفهم ذلك بطريقة وحدة الوجود، فالله هو الواحد الذى يعلو على العالم الذى خلقه.

---

(1) C.F. De ente et uno.

(2) Ibid. 5.

العالم نسق متجانس يتألف من الموجودات التى تنتمى إلى مستويات مختلفة من الواقع "وجون بيكو ديللا ميراندولا" يتحدث عن الله كما لو كان يشتاق فى خلق شخص ليتأمل طبيعة العالم لكى يعشق جماله ويعجب بعظمته "ومن ثم فجميع الأشياء بما أنها قد اكتملت بالفعل (كما يشهد على ذلك موسى وطيماوس) ثم أخذ يفكر فى النهاية لإنتاج الإنسان[1]. لكن الله لم يحدد للإنسان مكانا خاصًا أو محددًا فى الكون أو القوانين التى كان عاجزًا عن مخالفتها" لقد وضعك فى منتصف العالم ومن ثم ففى استطاعتك أن ترى بسهولة أكثر كل ما هو موجود فى العالم. لكنى لم أصنعك مخلوقًا سماويًا ولا مخلوقا أرضيًا ولا فانيًا، ولا خالدًا لكى تكون أنت بوصفك حرًا وصانعًا لنفسك ربما كان فى استطاعتك أن تشكل وتنحت نفسك فى صورة ربما تفضلها وسوف يكون فى استطاعتك أن تهبط إلى مستوى الأشياء الدنيا مثل الدواب، وسوف تكون قادرًا - تبعا لإرادتك - على الميلاد من جديد فى مستوى الأشياء الأعلى، والأشياء المقدسة"[2]. الإنسان هو الكون الصغير، لكنه يملك موهبة الحرية التى تمكنه من الصعود والهبوط. ومن ثم فقد كان جون عدوًا للحتمية التى يتحدث عنها الفلكيون، وقد كتب فى معارضتهم عن علم التنجيم، وفضلاً عن ذلك فإن وجهة نظره عن الإنسان هى وجهة نظر مسيحية أو هناك ثلاثة عوالم داخل العالم أو الكون: عالم ما تحت فلك القمر "الذى يسكنه الإنسان والدواب" ثم عالم الأجرام السماوية "الذى تسطع فيه الكواكب ثم عالم السماوات العلا الذى تسكنه الملائكة لكن المسيح خلال الانفعال فتح الطريق أمام الإنسان إلى عالم السموات العلا بل حتى الطريق إلى الله[3] الإنسان هو

---

(1) Oratio de Hominis dignitate, ed. E. Garin, P. 104.

(2)Oratio de Hominis dignitate, P. 106.

(3) Heptaplus, ed, E. Garin PP 186-8.

رأس ومركب من المخلوق السفلى، والمسيح هو رأس الجنس البشرى"[١] وهو أيضا الكلمة المقدسة" البداية التى منها خلق الله السموات والأرض"[٢].

وفى كتابه ضد علماء التنجيم عارض "جون بيكو ديللا ميراندولا" التصور السحرى للطبيعة: وبمقدار ما يتضمن علم التنجيم اعتقاداً فى نسق منسجم للطبيعة، واعتقاداً فى علاقات متبادلة مع جميع الأحداث فسوف يكون نظاما عقليًا سواء حقا أم كذبًا، لكن ليس مؤسسًا تأسيسًا عقليا وهو يتضمن فضلاً عن ذلك أن كل حادثة أرضية قد حددتها الأجرام السماوية، والاعتقاد بأن مَنْ يملك معرفة برموز معينة يستطيع عن طريق الاستخدام السليم لتلك الرموز أن يؤثر فى الأشياء. لقد كان ضد النظرة الحتمية للأفعال البشرية وضد الإيمان بالسحر، وضع جون نفسه فالأحداث ترتبط ارتباطًا سببيًا، ولكن ينبغى البحث عن الأسباب والطبائع وأشكال الأشياء المختلفة فى العالم، وليس فى النجوم، والمعرفة السحرية، واستخدام الرمز هو خرافة الجاهل.

وأخيراً ربما يشير المرء إلى حماس جون لأفلاطون وغرامه باقتباس النصوص ليس فقط من المؤلفين اليونان والمسلمين، بل أيضا من الشخصيات الشرقية ولا يعنى ذلك أنه لا يكن أى تقدير لأرسطو. وكما سبق أن ذكرنا فقد سبق أن كتب كتابا عن اتفاق أفلاطون وأرسطو. ومن كتاب "المدخل Proemnuim" إلى كتاب "الواحد والكثير" يؤكد إيمانه بهذا الاتفاق، وفى الفصل الرابع يلاحظ على سبيل المثال أن أولئك الذين يعتقدون أن أرسطو لم يتحقق – مثل أفلاطون من أن الوجود تابع للواحد ولا يشمل الله" لم يقرأ أرسطو" الذى عبَّر عن هذه الحقيقة بوضوح أكثر مما فعل أفلاطون. وسواء فسَّر جون أرسطو على نحو سليم أم لا، فذلك بالطبع سؤال آخر. لكن من المؤكد أنه لم يكن متعصبًا ضد أرسطو. أما بالنسبة للإسكولائيين فهو يقتبس منهم

(1) Ibid. P. 220.

(2)Ibid. P. 244.

ويتحدث عن القديس توما الذى هو "بهاء اللاهوت عندنا"[1] لقد كان "جون" أبعد كثيراً من أن يكون تلفيقيا حصرياً.

وفى السنوات الأخيرة من عمره، تأثر جون بيكو ديللا ميراندبلا بالراهب سافونا رولا (١٤٥٢-١٤٩٨) الذى أثر فى ابن أخيه السابق: جون فرانسيس بيكو ديللا ميرانديلا (١٤٦٩-١٥٣٣) وفى كتابه عن "الأفكار الفطرية" ناقش جون فرانسيس معايير الوحى الإلهى ووجد أن المعيار الأول هو "النور الباطنى" بالنظر إلى الفلسفة بماهى كذلك فإنه لم يتتبع المثال الذى ضربه عمه عن محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. بل على العكس هاجم النظرية الأرسطية فى المعرفة بعنف فى كتابه "اختبار للنظرية الفارغة والنظرية المسيحية" وذهب إلى أن أسس أرسطو لفلسفته التى تقوم على التجربة الحسية التى يفترض أن تكون مصدراً حتى لتلك المبادئ الأكثر عمومية التى تستخدم فى عملية البرهان، لكن التجربة الحسية تخبرنا عن ظروف الذات المدركة أكثر مما تخبرنا عن الموضوعات نفسها. ولا يمكن للأرسطى أبداً أن يسير من أساسه التجريبي إلى معرفة الجواهر أو الماهيات.

ربما استطاع المرء أن يذكر من بين أفلاطونيين أخرين- "ليوهيبرايوس" (حوالى ١٤٦٠-١٥٣٠) يهودى برتغالى جاء إلى إيطاليا وكتب "محاورة عن الحب" عن الحب العقلى لله. حيث يدرك المرء الجمال على أنه انعكاس الجمال المطلق. وآراؤه عن الحب بصفة عامة تعطينا دفعة إلى آداب عصر النهضة فى هذا الموضوع على حين أن فكرة حب الله بصفة خاصة ليست بغير تأثير من إسبنوزا. وربما ذكرنا هنا أيضا جون روشلان (١٤٥٥-١٥٢٢) هذا الألمانى المثقف الذى لم يكن فقط أستاذاً للغات اللاتينية واليونانية لكنه كان متقدماً فى الألمانية كما طور دراسة العبرية، كما أنه درس فى فرنسا، وإيطاليا حيث وقع فى روما تحت تأثير "جون بيكو ديللا ميراندولا" وفى عام

---

(1) Heptaplus, P. 222.

١٥٢٠ أصبح أستاذًا للغتين العبرية واليونانية فى "إنجلو الشتاء" لكنه فى عام ١٥٢١ انتقل إلى مدينة توبنجين. ولما كان ينظر إلى وظيفة الفلسفة على أنها الظفر بالسعادة فى هذه الحياة الدنيا. ولقد استخدم النصوص استخدامًا ضئيلاً فى المنطق الأرسطى وفلسفة الطبيعة. وانجذب بقوة إلى القبلانية اليهودية[1]، واعتبر المعرفة العميقة بالأسرار الإلهية يحصل عليها من هذا المصدر، وربط حماسه للقبلانية بحماسه للفيثاغورية الجديدة، وصوفية العدد. ولقد استمد فيثاغورس فى نظره كل حكمته من مصادر يهودية. وبعبارة أخرى- على الرغم من أن روشلان - كان إسكولائيا لامعا فإنه وقع ضحية انجذابات القبلانية وخيالات صوفية العدد. وكان من هذه الزاوية شبيهًا بالثيوصوفية الألمانية - المؤمنين بالسحر والتنجيم (الغيبيات عموما) فى عصر النهضة أكثر من الأفلاطونية الإيطاليين على الرغم من أنه من المؤكد أنه تأثر بالحلقة الأفلاطونية فى فلورنسا، وعن طريق جون بيكون ديللا ميراندولا - الذى رفع الفيثاغورية كذلك إلى مكانة عالية وعلى هذا الاعتبار يمكن أن يذكر فى سياق الأفلاطونية الإيطالية.

ومن الواضح أن إحياء الأفلاطونية فى إيطاليا يمكن أن يسمى - بل من الأفضل أن يسمى بالأفلاطونية الجديدة لكن اهتمام الأفلاطونية الإيطالية كان أساسًا اهتماما مدرسيا إسكولائيا متميزًا على سبيل المثال عن نظريات - أفلاطون وعن نظريات أفلوطين وفى إعادة بناء أفكارهم وتفسيرها بطريقة نقدية. أن التراث الأفلاطونى يستثير ويزودنا بإطار للعمل للتعبير عن إيمان الأفلاطونيين فى عصر النهضة، وتطوير الممكنات العليا للإنسان إلى أقصى حد ممكن، وفى إيمانهم بالطبيعة بصفتها تعبيرًا عما هو إلهى لكن على الرغم من أن لديهم إيمانًا قويًا بقيمة الشخصية الإنسانية وإمكاناتها

(١) القبلانية - مجموعة من الأسرار اليهودية تقوم على التنجيم وتعود إلى أيام السبى حيث اختلطت تعاليم التلمود وبالديانات الشرقية، وانتقلت إلى الإسكندرية وضعت تعاليمها فى كتاب الإشراق. كانت أصلاً من أصول الباطنية التى اختلطت بها (المترجم).

بما هي كذلك فإنها لا تفصل الإنسان لا عن الله ولا عن أقرانه من البشر ولا يتضمن مذهبهم الإنساني اللا دين ولا المبالغة في الفردية. وعلى الرغم من أن لديهم شعوراً قويا بالطبيعة وبالجمال فإنهم لا يؤلهون الطبيعة أو يوحّدون بينها وبين الله، فهم ليسوا من أنصار وحدة الوجود، فمذهبهم الإنساني وشعورهم نحو الطبيعة يتسم بهما عصر النهضة، لكن لكي نفهم نظرة وحدة الوجود إلى الطبيعة فعلينا أن نتحول إلى أطوار أخرى لعصر النهضة وليس إلى أكاديمية فلورنسا - بصفة عامة- ولا إلى الأفلاطونية الإيطالية. ولن نجد بين الأفلاطونيين الإيطاليين مذهبًا فرديًا يستبعد أفكار الوحي المسيحي ولا أفكار الكنيسة.

"الفصل الرابع عشر"

" الأرسطية "

نقد المنطق الأرسطي - الأرسطية - الرواقية والمذهب الشكي.

١- تعرّض المنهج الإسكولائي والمنطق الأرسطي للهجوم من جانب عدد من أنصار النزعة الإنسانية. وهكذا هاجم لورنتيوس فالا أو لورينزو ديلافالا (١٤٠٧-١٤٥٧) المنطق الأرسطي من حيث إنه منهج غامض، وزائف، ومجرد، وليس في مقدوره أن يعبر عن معرفة عينية وحقيقية، ولا أن يؤدي إليها. وفي كتابه "مناظرات جدلية ضد أرسطو" مضى في مناظرة ضد ما اعتبره التجريدات الفارغة للمنطق الإسكولائي الأرسطي، وكذلك الميتافيزيقا. فالمنطق الأرسطي، في رأيه، سفسطة، ويعتمد على همجية لغوية إلى حد كبير. إن هدف الفكر، كما يرى، هو معرفة الأشياء، ويتم التعبير عن معرفة الأشياء بالكلام، ووظيفة الكلمات هي التعبير بصورة محددة عن النفاذ إلى تحديدات الأشياء. ومع ذلك، فإن كثيراً من المصطلحات في المنطق الأرسطي لا تعبر عن النفاذ إلى الخصائص العينية للأشياء، بل هي بناءات زائفة لا تعبر عن الحقيقة الواقعية، أو الواقع على الإطلاق. إن إصلاح الكلام أمر ضروري، ولابد من الإقرار بأن المنطق يخضع "لعلم البلاغة"، فالخطباء يعالجون الموضوعات كلها بصورة أكثر جلاء ووضوحا، وبطريقة أكثر عمقا، وروعة من الأشخاص البارعين في الجدل المنطقي المشوشين، والجامدين،

والجافين[1]، وعلم البلاغة عند لورنتيوس فالا ليس هو ببساطة فن التعبير عن الأفكار بلغة جميلة أو ملائمة؛ فهو لا يزال مع ذلك فن إقناع الآخرين "بصورة بلاغية"؛ ويدل على التعبير اللغوى عن النفاذ الحقيقى إلى الحقيقة الواقعية.

ولما كان لورنتيوس فالا قد اهتم بالرواقيين والأبيقوريين أكثر من اهتمامه بأفلاطون وأرسطو، فإنه أكد فى كتابه "عن اللذة" أن الأبيقوريين كانوا على حق فى التشديد على سعى الإنسان وراء اللذة والسعادة. لكنه أضاف باعتباره مسيحيا أن سعادة الإنسان الكاملة لا توجد فى هذه الحياة. إن الإيمان ضرورى للحياة. فالإنسان يعى الحرية مثلاً، بيد أن الحرية الإنسانية، كما يرى فالا فى كتابه "عن الإرادة الحرة"، بقدر ما يستطيع النور الطبيعى للعقل أن يراها، تتعارض مع القدرة الإلهية، والتوفيق بينهما سر لابد أن يعتمد على الإيمان.

وتبنى رودلف أجريكولا R.Agricola (١٤٤٣-١٤٨٥) أفكار لورنتيوس فالا فى كتابه "الكشف الجدلى"، وتمسك لويس فيفس L.Vives (١٤٩٢-١٤٥٠)، وهو أسبانى من أنصار النزعة الإنسانية، بوجهة نظر مماثلة إلى حد ما. بيد أن فيفس يستحق الذكر أيضا لرفضه لأى تمسك مفرط بأفكار أرسطو العلمية، والطبية، أو الرياضية، ولإصراره على أن التقدم يعتمد على الملاحظة المباشرة للظواهر. وطالب فى كتابه "عن النفس والحياة" بالاعتراف بقيمة الملاحظة فى علم النفس. إذ يجب على المرء ألا يقنع بما قاله القدماء عن النفس، وهو نفسه قد عالج الذاكرة والعواطف...إلخ، بطريقة مستقلة، وأقر مبدأ التداعى مثلا.

وأكد ماريوس نيزوليوس M.Nizolius (١٥١٥-١٥٧٢) أو (١٤٩٨-١٥٧٦)، مؤلف كتاب "الذخيرة الشيشرونية" الشهير، أهمية علم البلاغة. ورفض فى كتابات فلسفية مثل " عن المبادئ الصحيحة والفلسفة الصحيحة فى مقابل أشباه الفلاسفة" كل دفاع

---

(1) De Voluptate, 1,10

مفرط عن فلاسفة سابقين من أجل استقلال الحكم. إن الفلسفة بالمعنى الضيق تهتم بخصائص الأشياء، وتضم الفيزياء، والسياسة، أما علم البلاغة فهو علم عام يهتم بمعنى الكلمات واستعمالها الصحيح. وبذلك فإن علم البلاغة يرتبط بعلوم أخرى مثلما ترتبط النفس بالبدن؛ فهو مبدؤها. وهذا العلم لا يعنى بالنسبة لنيزوليوس نظرية علم الكلام العام وفنه، بل يعنى علم "المعنى العام"، وهو مستقل عن كل ميتافيزيقا وأنطولوجيا. فهو يبين، مثلاً، أن معنى الكلمات العامة، ومعنى المصطلحات الكلية مستقل عن وجود الكليات الموضوعي، أو أنه لا يتطلب وجودها. فاللفظ الكلى يعبر عن عملية عقلية "يفهم" العقل الإنسانى عن طريقها كل الأعداد الفردية للفئة. فليس هناك تجريد، بمعنى أنه ليست هناك عملية عقلية يعى العقل بواسطتها الماهية الميتافيزيقية للأشياء بالمفهوم الكلى، لكن العقل، بالأحرى، يعبر بلفظ كلى عن خبرته بأفراد الفئة نفسها. وفى الاستدلال الاستنباطى لا يستدل العقل من العام أو الكلى على الجزئى، بل يستدل من الكلى على الجزئى، وفى الاستقراء ينتقل العقل من الأجزاء إلى الكل، ولا ينتقل من الجزئيات إلى الكليات. وأعاد ليبنتس فى عام ١٦٧٠ نشر كتاب نيزوليوس "عن المبادئ الصحيحة والفلسفة العقلية الصحيحة فى مقابل أشباه الفلاسفة"، وأثنى على محاولة المؤلف فى تخليص صور التفكير العامة من الفروض الأنطولوجية، غير أنه انتقد فكرة الاستقراء الناقص. ومع ذلك حتى إذا كان نيزوليوس قد حاول أن يطهر المنطق من الميتافيزيقا، ويعالجه من وجهة نظر لغوية، فإنه يبدو لى أن إحلاله الفهم محل التجريد، وعلاقة الجزء بالكل محل علاقة الجزئى بالكلى قد ساهم بصورة ضئيلة للغاية، إن لم يكن قد ساهم، فى النقاش الخاص الذى دار حول الكليات. وقد أقر كل المعادين للواقعيين فى العصور الوسطى بالقول بأن الأفراد هى وحدها التى توجد، لكن يجب ألا نفهم القول بأن الكليات هى ألفاظ جمعية تنشأ عن طريق فعل عقلى يسمى "الفهم". فما الذى يمكّن العقل من "فهم" مجموعات من أفراد من حيث إنها تنتمى إلى فئات محددة؟ هل هو ببساطة وجود صفات متشابهة؟ وإذاكان ذلك هو ما يعنيه نيزوليوس، فإنه لا يمكن أن يدعى أنه أضاف أى شىء لم يكن موجوداً

فى "اللفظية"(*) غير أنه يصر على أنه فيما يخص المعرفة الواقعية لابد أن نذهب إلى الأشياء نفسها، ومن العبث أن نلجأ إلى المنطق الصورى ليخبرنا عن طبيعة الأشياء، أو خاصيتها. وبهذه الطريقة ساهمت آراؤه فى تقدم الحركة التجريبية.

وأكد أيضا الفرنسى الشهير "بطرس راموس" Ramus P.، أو بييردى لارامى Pierre de la Ramee (١٥١٥-١٥٧٢)، الذى أصبح كالفينيا، ولقى حتفه أثناء مذبحة سان بارتليمى، الطابع الزائف للمنطق الإسكولائى الأرسطى. فالمنطق الصحيح، كما يرى، هو منطق طبيعى؛ أى أنه المنطق الذى يصوغ القوانين التى تحكم تفكير الإنسان التلقائى والطبيعى كما يتم التعبير عنه بالكلام الصحيح. وبذلك يكون الفن الواضح، ويرتبط بعلم البلاغة ارتباطًا وثيقًا. وفى كتابه "الكتاب الثالث عن مبادئ الجدل" يقسم المنطق الطبيعى إلى جزأين؛ الجزء الأول عن "الكشف" والجزء الثانى عن الحكم. ولما كانت وظيفة المنطق الطبيعى هى أن يمكّن المرء من أن يجيب عن أسئلة عن الأشياء، فإن المرحلة الأولى من عملية التفكير المنطقى تتمثل فى كشف وجهات النظر، أو المقولات التى تمكّن العقل الباحث من حل السؤال المثار. وتشمل وجهات النظر هذه، أو المقولات (ويسميها راميوس بالحجج) المقولات الأصلية، أو اللامشتقة، أو الثانوية مثل: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة.. إلخ. وتتمثل المرحلة الثانية فى تطبيق هذه المقولات على نحو يمكّن العقل من أن يصل إلى الحكم الذى يجيب عن السؤال المثار. وفى معالجته للحكم يميز بين ثلاث مراحل هى: أولاً، الاستدلال، وثانيا، النسق، أو تكوين سلسلة نسقية من النتائج، وثالثًا، إدخال كل العلوم والمعرفة فى علاقة بالله. ومن ثم فإن منطق راميوس يتكون من قسمين رئيسين؛ قسم عن المفهوم والقسم الآخر عن الحكم، وبذلك لم يكن لديه شىء جديد يقدمه سوى النذر القليل، ولما كان مثله الأعلى هو الاستدلال الاستنباطى، فإنه لم يستطع أن يقوم بأى مساهمة إيجابية فى تقدم منطق الكشف. ومع ذلك، فإن افتقاره إلى الأصالة الحقيقية لم تمنع كتاباته المنطقية من أن

(*) اللفظية Verbalism، إحدى صور المذهب الاسمى، وأحيانا تقال على كل المذاهب الاسمية (المترجم).

تكتسب شعبية واسعة الانتشار، بصفة خاصة فى ألمانيا حيث مارس راميسيون، ومعادون للراموسيين، وشبه راموسيين جدالاً واضحًا ومفعما بالحيوية.

وقد تأثر رجال مثل: لورنتيوس فالا، ونيزوليوس، وراميوس بقراءاتهم للكلاسيكيات، وبصفة خاصة كتابات شيشرون. فقد بدت لهم أعمال أرسطو والإسكولائيين المنطقية جافة، وغامضة، وزائفة بالمقارنة مع خطب شيشرون. ومن ناحية أخرى، تم التعبير فى خطب شيشرون عن المنطق الطبيعى للعقل الإنسانى فى علاقة بمسائل عينية. ومن ثم شددوا على منطق "طبيعى" وارتباطه الوثيق بعلم البلاغة والكلام. وأبرزوا، بالتأكيد، الفرق بين الجدل الأفلاطونى والمنطق الأرسطى، بيد أنه فى تكوين أفكارهم عن المنطق، الذى يجب النظر إليه على أنه يعبر عن رد فعل إنسانى للإسكولائية، كان شيشرون، بالفعل، ذا أهمية أكبر من أفلاطون. ومع ذلك، فإن تشديدهم على علم البلاغة ارتبط بالواقعة التى تقول إنهم أبقوا فى الممارسة على قدر كبير من رؤية المنطق الصورى، وبالتالى فإنهم قاموا بدور ضئيل فى تطوير منهج العلم أو منطقه. صحيح أن إحدى شعاراتهم كانت "الأشياء" وليست المفاهيم المجردة، وفى هذا الشأن يمكن القول بأنهم شجعوا على الرؤية التجريبية، بيد أن موقفهم كان، بوجه عام، استاطيقيا وليس علميًا. لقد كانوا ذوى نزعة إنسانية ، ونرى إصلاحهم المخطط للمنطق واضحا فى الاهتمام بالنزعة الإنسانية، وأعنى بذلك الاهتمام بالتعبير المهذب، وعلى مستوى أعمق، عن تطوير الاهتمامات الشخصية، وليس فى الاهتمام بالعلم التجريبى.

٢ – وإذا انتقلنا من خصوم المنطق الإسكولائى الأرسطى إلى الأرسطيين أنفسهم، فإننا قد نذكر فى البداية واحدًا أو اثنين من التلاميذ الذين شجعوا دراسة كتابات أرسطو وعززوها، وعارضوا الأفلاطونيين الإيطاليين. فقد ترجم جورج الطرابزونى George of Trebizond (١٣٩٥–١٤٨٤) عددًا من أعمال أرسطو وشرحها، وهاجم بلثيون الذى ادعى أنه مؤسس ديانة الأفلاطونية الجديدة الوثنية. وكان "ثيودور الجيزى" Theodore of Gaza (١٤٠٠–١٤٧٨)، مثل جورج الطرابزونى، الذى اهتدى

إلى الكاثوليكية، معاديًا لبلثيون أيضا. لقد ترجم أعمال أرسطو، وثيوفراسطس، وناقش فى كتابه "الطبيعة لا اختيار لها" مسألة ما إذا كانت الغائية التى توجد فى الطبيعة كما يرى أرسطو تُعزى إلى الطبيعة بالفعل. كما ترجم "هيرموليوس بارباريوس" Hermolaus Barbarus (١٤٥٤-١٤٩٣) أعمالاً لأرسطو، وشروحًا لثيمسطيوس(*) لقد كان التلاميذ الأرسطيون من هذا النوع أعداء للإسكولائية إلى حد ما، وللأفلاطونية أيضا. فالقديس ألبرت، والقديس توما الأكوينى، وأتباع ابن رشد جميعهم "همج" متفلسفون من وجهة نظر هيرموليوس.

وأصبح المعكسر الأرسطى منقسما بين هؤلاء الذين قاموا بتأويل أرسطو وفق هوى الرشديين، وأولئك الذين قاموا بتأويله وفق هوى الإسكندر الإفروديسى. والاختلاف بينهم الذى أثار انتباه معاصريهم إلى حد كبير هو أن الرشديين أكدوا أنه لا يوجد سوى عقل واحد خالد فى كل الناس، أما أتباع الإسكندر فقد اقتنعوا بأنه لا يوجد عقل خالد فى الإنسان. ولما كان كلا الفريقين قد أنكر الخلود الشخصى، فإنهما أثارا عداوة الأفلاطونيين. فقد أعلن مارسليوس فكنيوس Marsilius Ficinus، مثلا، أن كلا الفريقين قضى على الدين بإنكار الخلود والعناية الإلهية. وقد أدين فى مجمع لا تران الخامس (١٥١٢-١٥١٧) مذهب كل من الرشديين، وأتباع الإسكندر الخاص بنفس الإنسان العاقلة. ومع ذلك، فإنه بمرور الزمن عدل أتباع الإسكندر إلى حد كبير جوانب الرشدية التى كانت محل اعتراض من الناحية اللاهوتية، والتى أصبحت مسألة معرفة، وليس مسألة أى تمسك صارم بأفكار ابن رشد الفلسفية.

كان مركز فريق الرشديين فى بادوا. لقد دافع نيكوليت فرنياس Nicoletto Vernias، الذى حاضر فى جامعة بادوا من عام ١٤٧١ حتى عام ١٤٩٩، فى البداية عن مذهب ابن رشد الخاص بوجود عقل خالد فى كل الناس، غير أنه تخلى فيما بعد عن وجهة

(*) ثيمسطيوس، أفلاطونى محدث من شراح أرسطو. بقيت من شروحه التحليلات الثانية، والسماع الطبيعى، والنفس، والسماء، ومقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا (المترجم).

نظره المخالفة من الناحية اللاهوتية، ودافع عن الموقف القائل إن لكل إنسان نفسًا فردية عاقلة وخالدة. ويصدق ذلك أيضا على أوجستينو نيفو Agostino Nipho أو أوجستنيوس نيفس Augustinus Niphus (١٤٧٣-١٥٤٦)، وهو تلميذ من تلاميذ فرنياس، ومؤلف شروح على أرسطو، ودافع فى البداية عن مذهب ابن رشد فى كتابه "عن العقل والجن"، ثم تخلى عنه فيما بعد. ودافع فى كتابه "عن خلود النفس"، الذى كتبه عام ١٥١٨ ضد بومبوناتزى Pomponazzi، عن صدق التأويل التوماوى لمذهب أرسطو ضد التأويل الذى قدمه الإسكندر الإفروديسى. كما أننا نذكر ألسكندر أشيلينى A.Achillini (١٤٦٣-١٥١٢) ، الذى درس فى جامعة "بادوا" فى البداية، ثم بعد ذلك فى جامعة "بولونيا"، وكذلك أنطونيوس زيمارا Antoius Zimara (١٤٦٠-١٥٣٢) لقد أعلن ألسكندر أشيلينى أنه لابد من تصحيح أرسطو عندما يختلف عن التعليم الأرثوذكسى للكنيسة، بينما قام زيمارا، الذى قدم شروحًا على أرسطو، وابن رشد، بتأويل مذهب أرسطو الخاص بالعقل الإنسانى بأنه يشير إلى وحدة مبادئ المعرفة الأكثر عمومية التى يعرفها جميع الناس بوجه عام.

والعلم الأكثر أهمية من مجموعة الإسكندر هو بيترو بومبوناتزى (١٤٦٢-١٥٢٥)، وهو من مواليد "مانتوا، ودرس فى "بادوا" ثم فى "فيرارا"، ثم فى "بولونيا". بيد أننا لو أردنا أن نقدم بومبوناتزى من حيث إنه تابع للإسكندر الإفروديسى، فإنه لابد أن نضيف القول بأن العناصر الأرسطية من تعليم الإسكندر هى التى كان لها أثر مميز عليه، وليس تطويرات الإسكندر الخاصة لمذهب أرسطو. ويبدو أن الهدف الذى كان يضعه بومبوناتزى فى اعتباره هو تطهير أرسطو من التراكمات اللاأرسطية. وهذا هو سبب هجومه على الرشدية التى كان ينظر إليها على أنها انحراف عن الأرسطية الحقيقية. وبذلك اتخذ فى كتابه "عن خلود النفس" (١٥١٦) موقفًا حاسمًا من الفكرة الأرسطية عن النفس من حيث إنها صورة، الجسم أو كماله . ولم يستخدمه ضد الرشديين فحسب، بل أيضا ضد أولئك الذين حاولوا، مثل أتباع توما الأكوينى، أن يبينوا أن النفس الإنسانية يمكن أن تنفصل عن الجسم بصورة طبيعية، وتكون خالدة.

إن هدفه الأساسى هو بيان أن النفس الإنسانية، فى عملياتها العقلية، وعملياتها الحسية تعتمد على الجسم، ويلجأ إلى وقائع يمكن ملاحظتها من أجل تدعيم حجته، وتدعيم النتيجة التى يستنتجها منها، وفقًا لممارسة أرسطو. ولا يعنى هذا القول بالطبع أن أرسطو استمد النتيجة نفسها من وقائع يمكن ملاحظتها التى استمدها بومبوناتزى، وإنما يعنى أن بومبوناتزى تابع أرسطو فى اللجوء إلى الدليل التجريبى. لقد رفض فرض ابن رشد الخاص بنفس الإنسان العاقلة لعدم اتفاقه مع الوقائع التى يمكن ملاحظتها إلى حد كبير.

لقد زعم بومبوناتزى أن القول بأن كل معرفة تنشأ فى الإدراك الحسى، وأن الفكر الإنسانى يحتاج إلى صورة حسية، أو صورة ذهنية هو حقيقة تدعمها التجربة. وبمعنى آخر تعتمد حتى العمليات العقلية التى تجاوز قدرة الحيوانات على الجسم، وليس هناك دليل لبيان أنه بينما تعتمد نفس الإنسان الحاسة على الجسم اعتمادًا جوهريًا، فإن نفس الإنسان العاقلة لا تعتمد على الجسم إلا اعتمادًا ظاهريًا. صحيح تمامًا أن النفس البشرية يمكن أن تمارس الوظائف التى تعجز النفس العاقلة عن ممارستها، غير أنه لا وجود لدليل تجريبى يبين أن تلك الوظائف العليا للنفس الإنسانية يمكن ممارستها بصورة منفصلة عن الجسم. فالعقل الإنسانى، مثلاً، يتميز بالتأكيد بقوة الوعى الذاتى، غير أنه لا يمتلك هذه القوة على النحو الذى يمتلكها الجوهر العاقل المستقل، أعنى من حيث إنه قوة حدس مباشر لذاته؛ فالعقل الإنسانى لا يعرف ذاته إلا بمعرفة شىء ما ليس هو ذاته[1]. وحتى الدواب تتمتع بمعرفة نفسها إلى حد ما. "يجب علينا ألا ننكر أن الدواب تعرف نفسها. لأنه يبدو من الغباء وغير المنطقى أن نقول إنها لا تعرف نفسها، عندما تحب نفسها وجنسها"[2]. إن الوعى الذاتى الإنسانى يجاوز وعى الدواب الذاتى البدائى، لكنه مع ذلك يعتمد على اتحاد النفس مع الجسم. إن

---

(1) De Immortalitate animae, 10, Apologia, 1,3.

(2) Ibid.

بومبوناتزى لم ينكر أن الفكر هو نفسه لاكمى، ولاجسمانى، بل هو يؤكد ذلك[١]، لكنه يرى أن مشاركة النفس الإنسانية فى اللامادية لا تتضمن انفصالها عن الجسم. إن اعتراضه الرئيسى على أنصار توما الأكوينى هو أنهم أكدوا، من وجهة نظره، أن النفس هى صورة الجسم وأنها ليست صورته. لقد رأى أنهم لم يتبنوا بجدية المذهب الأرسطى الذى ادعوا أنهم قبلوه؛ فقد حاولوا الجمع بين الأمرين. ولقد كان الأفلاطونيون متسقين على الأقل، حتى إذا كانوا لم يعيروا انتباها يكفى لوقائع علم النفس. ومع ذلك، فإن نظرية بومبوناتزى الخاصة يمكن اعتبارها حصينة من عدم الاتساق إلى حد ما. فعندما رفض وجهة نظر مادية عن النفس[٢]، فإنه رفض مع ذلك أن يقر بأن المرء يستطيع أن يبرهن من الطابع اللامادى لحياة النفس العاقلة على قدرتها على أن توجد على نحو منفصل عن الجسم. وليس من السهل أن نفهم بدقة ماذا يعنيه بعبارات مثل "المشاركة فى اللامادية"، أو اللامادية الثانية من أى جانب. ومن المحتمل أن تكون وجهة نظر بومبوناتزى، إذا ترجمناها إلى ألفاظ أكثر حداثة، هى وجهة نظر مذهب الظواهر العرضية (أو المصاحبة)[*] وعلى أية حال، لقد كان هدفه الرئيسى هو أن يبين أن استقصاء الوقائع التجريبية لا يسمح للمرء بأن يقرر أن النفس الإنسانية تمتلك أى نوع من المعرفة، أو الإرادة يمكن أن تمارسه بصورة مستقلة عن الجسم، وأن حالتها من حيث إنها صورة للجسم تحول دون خلودها الطبيعى. ولكى يكون لها خلود طبيعى لابد أن يقبل الأفلاطونيون علاقتها بالجسم، ولا يوجد دليل تجريبى على صدق النظرية الأفلاطونية. ويضيف بومبوناتزى إلى ذلك بعض الاعتبارات المستمدة من قبوله لفكرة التدرج الهرمى للموجودات. إن النفس الإنسانية

---

(1) Ibid, 9-10

(2) Cf. Ibid, 9-10

(*) مذهب الظواهر العرضية هو إحدى الظواهر المفسرة لصلة النفس بالجسم، وهو يعتبر الظواهر الشعورية آثاراً ثانوية لنشاط الجهاز العصبى وهى عديمة الفاعلية لا تؤثر فى عمليات الجهاز العصبى ولا فى العمليات الذهنية نفسها (المترجم).

العاقلة تكون فى منتصف الطريق فى السلم؛ وعندما تكون مثل النفوس الدنيا فإنها تكون صورة الجسم، وعندما تختلف عنها فإنها تجاوز المادة فى عملياتها العليا، وعندما تكون مثل العقول فإنها تفهم الماهيات، وعندما تختلف عنها فإنها لا تستطيع أن تفهم الماهيات إلا بالرجوع إلى الجزئى العينى(١). إنها تعتمد على الجسم فيما يتعلق بموادها الخاصة بالمعرفة، مع أنها تجاوز المادة فى استخدامها للمادة التى يقدمها لها الإدراك الحسى.

لقد ذكرنا من قبل عدم اتساق مذهب بومبوناتزى، ولا أعرف كيف يمكن إنكار عدم الاتساق هذا. ومع ذلك لابد أن نتذكر أنه طالب بتحقيق شرطين قبل أن يسلم بخلود النفس من حيث إنه أمر مبرهن عليه عقليا(٢). أولهما، لابد من بيان أن العقل من حيث هو كذلك؛ أعنى فى طبيعته من حيث إنه عقل، يجاوز المادة. وثانيهما، لابد من بيان أنه مستقل عن الجسم فى اكتسابه لمواد المعرفة. وقبل بومبوناتزى الموقف الأول، بينما نظر إلى الموقف الثانى على أنه يناقض الوقائع التجريبية. ومن ثم فإنه لا يمكن البرهنة على خلود النفس الطبيعى عن طريق العقل الخالص، لأنه لكى نبرهن عليه؛ لابد أن نبرهن على كلا الموقفين.

وأعطى بومبوناتزى أهمية أيضا للاعتراضات الأخلاقية التى أثيرت ضد مذهبه، ومنها أنه يحطم الأخلاق بإنكار الجزاءات فى الحياة الأخروية، بقصر سريان العدالة الإلهية على الحياة الراهنة التى لا تتحقق فيها بوضوح بصورة دائمة، وما هو أهم من ذلك بحرمان الإنسان من إمكان تحقيق غايته القصوى. وفيما يخص المسألة الأولى، يرى بومبوناتزى أن الفضيلة فى ذاتها أفضل من كل الأشياء الأخرى، وأنها تنطوى على جزائها. فالإنسان عندما يموت من أجل وطنه، أو عندما يموت بدلاً من أن يقترف

(١) فى معرفة العقل الإنسانى بالكلى، انظر على سبيل المثال: Apologia, 1,3 (المؤلف).

(2) Ibid.

فعلاً من أفعال الظلم أو الجور، أو الخطيئة فإنه يربح الفضيلة. وعندما يختار الخطيئة، أو الخزى بدلاً من الموت فإنه لا يفوز بالخلود، إلا ربما خلود الفضيحة والازدراء فى نظر الأجيال القادمة، حتى إذا تأجل مجىء الموت المحتوم فترة أطول قليلا[(١)]. صحيح أن أناساً كثيرين يفضلون الخزى، أو الرذيلة على الموت لو أنهم اعتقدوا أن الموت انتهى تماما؛ بيد أن ذلك ويبين ببساطة أنهم لا يفهمون الطبيعة الحقيقية للفضيلة والرذيلة[(٢)]. وفضلا عن ذلك، هذا هو السبب فى أن المشرعين والحكام يجب عليهم أن يلجأوا إلى الجزاءات. وعلى أية حال، يقول بومبوناتزى إن الفضيلة تنطوى على جزائها، والجزاء الجوهرى، الذى هو الفضيلة نفسها، يتضاءل بقدر ما يزداد الجزاء العرضى (وهو جزاء غير جوهرى بالنسبة للفضيلة ذاتها). ومن المحتمل أن تكون هذه طريقة تعوزها الدقة للقول بأن الفضيلة تتضاءل بقدر ما نبحث عنها بغية الحصول على شىء غير الفضيلة نفسها. وفيما يخص الصعوبة الخاصة بالعدالة الإلهية، يؤكد أنه ليست هناك مكافأة على العمل الخير، وليست هناك عقوبة على الفعل الرذيل؛ لأن الفضيلة تنطوى على جزائها، والرذيلة تنطوى على عقوبتها[(٣)].

وفيما يخص غاية الإنسان، أو غرض الوجود الإنسانى، يصر بومبوناتزى على أنها غاية أخلاقية. ولا يمكن أن تكون تأملاً نظريًا، يكون من حظ قلة من الناس، ولا يمكن أن تكمن فى مهارة ميكانيكية. فلكى تكون فيلسوفًا، أو بناء للمنازل فإن ذلك ليس فى مقدور كل الناس[(٤)]، ولكن لكى تصبح فاضلاً فإن ذلك فى مقدور كل واحد. إن الكمال الأخلاقى هو الغاية المشتركة للجنس البشرى، "لأن المحافظة على الكون تماماً وبقائه تتم إذا كان جميع الناس غيورين، وأخلاقيين تماماً، ولن يتحقق ذلك إذا كانوا

---

(1) De immortalitate anime.4.

(2) Ibid.

(3) De immortalitate anime.13.14.

(4) Ibid.

جميعًا فلاسفة، أو حدادين، أو بنائين"[١]. ويمكن بلوغ هذه الغاية الأخلاقية داخل حدود الحياة الأخلاقية: لقد كانت فكرة كانط التى تقول إن بلوغ خير الإنسان الكامل تسلّم بالخلود غريبة على تفكير بومبوناتزى. وفيما يخص الحجة التى تقول إن لدى الإنسان رغبة طبيعية فى الخلود، وهذه الرغبة لا يمكن أن يكون مصيرها الإحباط، فإن رده هو أنه لما كانت هناك رغبة طبيعية بالفعل عند الإنسان فى أن لا يموت، فإنها لا تختلف إطلاقًا وبصورة جوهرية عن غريزة الحيوان فى تجنب الموت، أما إذا كانت الرغبة العقلية هى المقصودة فإن وجود مثل هذه الرغبة لا يمكن أن يستخدم حجة على الخلود، لأنه لابد من بيان أولاً أن الرغبة ليست غير معقولة. ويمكن للمرء أن يتصور رغبة بالنسبة لكل أنواع الامتيازات الإلهية، بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن هذه الرغبة ستتحقق[٢].

ويحاول بومبوناتزى فى كتابه "عن علل الظواهر الطبيعية ومعلولاتها أو فى التعازيم"، (ويُعرف الكتاب عادة بكتاب التعازيم) أن يقدم تفسيرًا طبيعيًا للمعجزات والعجائب. ولقد كان له قدر كبير من التأثيرات الفلكية، غير أن تفسيراته الفلكية كانت، بالطبع، طبيعية فى طابعها، حتى لو كانت خاطئة. كما أنه قبل التعاقب الدورى للتاريخ والمؤسسات التاريخية، وهى نظرية طبقها فيما يبدو حتى على المسيحية نفسها. لكن على الرغم من أفكاره الفلسفية فإنه اعتبر نفسه مسيحيا حقيقيًا. فالفلسفة، مثلاً، تبين عدم وجود دليل على خلود النفس الإنسانية وتؤدى بنا على العكس من ذلك إلى التسليم بالطبيعة الأخلاقية للنفس، لكننا نعرف عن طريق الوحى أن النفس الإنسانية خالدة. وقد أُدين مذهب بومبوناتزى الخاص بخلود النفس فى مجمع لاتران الخامس كما ذكرنا ذلك من قبل، وهاجمه نيفوس Niphus وآخرون بشكل مكتوب، بيد أنه لم يقع على الإطلاق فى أى مشكلة عويصة.

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

وتابع سيمون بورتا النابلي Simon porta of Naples (المتوفى عام ١٥٥٥) في كتابه "في مبادئ الأشياء الطبيعية"، وكتابه "في النفس والعقل الإنساني" مذهب بومبوناتزي الخاص بخلود النفس، بيد أن كل تلاميذه لم يتابعوه في ذلك. ورأينا أن المدرسة الرشدية جنحت أيضا إلى تعديل موقفها الأصلي. ونجد أخيرًا مجموعة من الأرسطيين الذين لا يمكن تصنيفهم على أنهم رشديون، ولا على أنهم من أتباع الإسكندر الإفروديسي. وبذلك حاول أندرو كيسالبينو A.Cesalpino (١٠١٩-١٦٠٣) أن يوفق بين الطرفين. وربما يكون شهيرا بعمله في علم النبات؛ فقد نشر في عام ١٥٨٣ مؤلفًا عنوانه "الكتاب الثاني عشر عن النبات". وترك جاكوبيوس زاباريلا Jacobus Zabarella (١٥٣٢-١٥٨٩) ، مع أنه كان أرسطيًا مخلصًا، مسائل كثيرة مهمة دون أن يحسمها أويبت فيها. فعلى سبيل المثال إذا قبل المرء أزلية الحركة وأزلية العالم فإنه يمكن أن يقبل محركًا أولاً أزليا، أما إذا أنكر أزلية الحركة وأزلية العالم فإنه لن يكون لديه مبرر فلسفي يكفي لقبول محرك أول أزلي. وعلى أية حال لا يمكن البرهنة على أن السماء نفسها ليست الموجود الاسمى. وعلى نحو مماثل إذا نظر المرء إلى طبيعة النفس على أنها صورة الجسم، فإنه سيحكم عليها بأنها فانية، أما إذا نظر إلى عملياته العقلية فإنه سيرى أنها تجاوز المادة. ومن جهة أخرى، فإن العقل الفاعل هو الله نفسه إذا استخدمنا العقل الإنساني المنفعل من حيث إنه وسيلة، والسؤال ما إذا كانت النفس الإنسانية خالدة أو ليست خالدة قد ترك دون البت فيه بقدر ما يكون هو الأمر الذي يهم الفلسفة. وخلف سيزاركريمونينوس Caesar Cremoninus (١٥٥٠-١٦٣١) زاباريلا في كرسيه في جامعة بادوا، والذي رفض أيضا الإقرار بأن المرء يستطيع أن يبرهن بيقين على وجود الله من حيث إنه محرك من حركة السماء. وبمعنى آخر، لقد أحرزت فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق أكثر أو أقل استقلالا تقدمًا ملحوظًا، وأصر كريمونينوس، بالفعل، على استقلال العلم الفيزيائي. ومع ذلك، أقام أفكاره العلمية الخاصة على أفكار أرسطو، ورفض الأفكار الأكثر حداثة في الفيزياء، بما في ذلك علم الفلك الكوبرنيقي. ويفترض أنه كان صديق جاليليو الذي رفض أن ينظر من خلال منظار في حال ما إذا وجد أنه لابد أن يتخلى عن علم الفلك الأرسطي.

وقد شعر لوكيلوس فانيني Lucilius Vanin (١٥٨٥-١٦١٩) والذى خُنق وأُحرق فى تولوز باعتباره هرطقيًا، بتأثير بومبوناتزى بقوة وهو مؤلف كتاب "عن النعمة الأزلية." (١٦١٥) ، وكتاب "عن المعجبين بالنظام الطبيعى" (١٦١٦) ويبدو أنه اعتنق نوعًا من مذهب وحدة الوجود، على الرغم من اتهامه بالإلحاد الذى يقال إنه تصنعه فى عمله الأول.

وبصرف النظر عن العمل الذى قام به تلاميذ فيما يخص نص أرسطو، لا يمكن القول، فيما أعتقد، إن أرسطيى عصر النهضة ساهموا كثيرًا فيما هو ذو قيمة للفلسفة. ففى حالة بومبوناتزى والأعلام الذين كانوا من أصل واحد قد يقال إنهم شجعوا "رؤية طبيعية"، بيد أننا لا نستطيع أن ننسب تقدم علم الفيزياء الجديد إلى تأثير الأرسطيين. فقد أصبح هذا التقدم ممكنًا إلى حد كبير عن طريق التطورات الرياضية، وتقدم هذا العلم رغمًا عن الأرسطيين، وليس بسببهم.

وفى أوربا الشمالية ميزفيليب ميلانكثون Philip Melanchthon (١٤٩٧-١٥٦٠)(*) نفسه على أنه من أنصار النزعة الإنسانية، على الرغم من أنه كان ينتسب إلى مارتن لوثر، الذى كان عدوًا معترفًا به رسميًا للأرسطية الإسكولائية. لقد تربى داخل روح الحركة الإنسانية، ثم وقع تحت تأثير لوثر، ورفض النزعة الإنسانية، بيد أن الواقعة التى تقول إن ضيق الرؤية هذا لم يستمر طويلاً تبين أنه كان من أنصار النزعة الإنسانية قلبا وقالبًا باستمرار. لقد أصبح صاحب النزعة الإنسانية الرائد للحركة البروتستانتية الأولى، واشتهر "بالمعلم الألمانى" بسبب عمله التعليمى. وكان معجبًا بفلسفة أرسطو إعجابًا شديدًا، وعلى الرغم من أنه كان انتقائيا إلى حد ما من حيث إنه مفكر، كان مثله الأعلى هو التقدم الأخلاقى عن طريق دراسة الكُتاب الكلاسيكيين، ودراسة الأناجيل. وكان لديه اهتمام ضئيل بالميتافيزيقا، وتأثرت فكرته عن المنطق، كما

(*) ميلانكثون، فيلب، اسم مستعار لفيليب سوارزدر، وهو لاهوتى ألمانى، ساعد لوثر فى ترجمة العهد الجديد من الكتاب المقدس إلى الألمانية. (المترجم).

هي موجودة فى كتبه المدرسية المنطقية، بأفكار رودلف أجريكولا، وقام بتأويل أرسطو بمعنى اسمى، وعلى الرغم من أنه استخدم أرسطو بحرية فى كتابه "شروح على النفس" (الذى تظهر فيه أفكار أيضا استمدها من جالن بصورة غير مباشرة)، وفى كتابه "موجز فلسفة الأخلاق"، وكتابه "مبادئ النظرية الأخلاقية" حاول أن يجعل الأرسطية تنسجم مع الوحى، ويكملها بالتعاليم المسيحية. وجانب بارز من تعاليم ميلانكثون هو نظريته عن المبادئ الفطرية، وبصفة خاصة المبادئ الأخلاقية، ونظريته عن طبيعة فكرة الله، وكلتاهما تعرف بالحدس عن طريق النور الطبيعى. ويعارض هذا المذهب وجهة النظر الأرسطية عن العقل من حيث إنه صفحة بيضاء.

ولقد كان استخدام ميلانكثون لأرسطو مؤثرًا فى الجامعات اللوثرية، على الرغم من أنه لم يرق لكل المفكرين البروتستانت، وحدثت هناك خلافات شديدة قد نذكر منها مناظرة الأسبوع فى "فيمار" عام ١٥٦٠ بين فلاكيوس، وستريجل عن حرية الإرادة. لقد أكد ميلانكثون حرية الإرادة، أما فلاكيوس فقد اعتبر أن هذه النظرية، التى دعمها ستريجل تتعارض مع النظرية الصحيحة عن الخطيئة الأصلية. وعلى الرغم من تأثير ميلانكثون العظيم كان هناك باستمرار توتر معين بين اللاهوت البروتستانتى المتصلب والصارم والفلسفة الأرسطية. ولم ينكر لوثر الحرية الإنسانية تمامًا، غير أنه لم يعتبر أن الحرية التى تركت للإنسان بعد الوقوع فى الخطيئة تكفى لأن تمكنه من تحقيق الإصلاح الأخلاقى. فكان من الطبيعى، بالتالى، أن ينشأ جدال بين أولئك الذين اعتبروا أنفسهم تلاميذ حقيقيين للوثر، وأولئك الذين تابعوا ميلانكثون فى أرسطيته، التى كانت تقاسم الفراش بشكل غريب إلى حد ما مع اللوثرية الأرثوذكسية. يضاف إلى ذلك بالطبع وجود خلافات بين أنصار راميوس، والمعادين لهم، وأشباههم كما ذكرنا ذلك من قبل.

٣ – ومن بين الآخرين الذين قاموا بإحياء التراث الفلسفى القديم قد يذكر المرء "جوستيوس ليبسيوس" Justus Lipsius (١٥٤٧–١٦٠٦) مؤلف "كتاب موجز عن الفلسفة الاجتماعية" و "الفيزياء الرواقية"، والذى أحيا الرواقية، وكان أديبا فرنسيًا

شهيرا، وقد يذكر المرء أيضا ميخائيل دى مونتانى (1592-1533) M.Montaigne، الذى أحيا المذهب الشكى عند بيرون. ففى "بحوثه" أحيا الحجج القديمة التى تؤيد المذهب الشكى، وهى نسبية التجربة الحسية، وعدم إمكان تجاوز العقل لهذه النسبية إلى البلوغ المؤكد للحقيقة المطلقة، والتغير الدائم فى كل من الموضوع والذات، ونسبية أحكام القيمة، وغيرها. وقصارى القول، الإنسان نوع فقير من المخلوقات، سموه الذى يتباهى به على الحيوانات هو، إلى حد كبير، زعم باطل وأجوف. ولذلك لابد أن يخضع للوحى الإلهى الذى هو وحده يعطى اليقين. ووصل فى الوقت نفسه إلى إعطاء أهمية ملحوظة لفكرة "الطبيعة". إن الطبيعة تعطى لكل إنسان نوعًا مهيمنًا من الشخصية لا يمكن أن يتغير، ووظيفة التربية الأخلاقية هى أن تثير هبة الطبيعة هذه، وتحافظ على تلقائيتها وأصالتها بدلاً من أن تحاول صياغتها فى نموذج رتيب مبتذل عن طريق مناهج الإسكولائية. بيد أن مونتانى لم يكن ثوريًا، فقد اعتقد أن صورة الحياة المتجسدة فى البناء الاجتماعى والسياسى لبلد ما تمثل قانونًا من قوانين الطبيعة لابد أن يخضع له المرء. ويصدق ذلك على الدين أيضا. فالأساس النظرى لأى دين معطى لا يمكن إقامته عقليا؛ فالوعى الأخلاقى، وطاعة الطبيعة هما اللذان يشكلان لب الدين، ولن يصاب الوعى الأخلاقى وطاعة الطبيعة بضرر إلا عن طريق الفوضى الدينية. وكان مونتانى فى مذهبه المحافظ العملى مخلصًا بالطبع لروح المذهب الشكى عند بيرون، الذى وجد فى وعى المرء بجهله سببًا إضافيا للتمسك بالصورة الاجتماعية، والسياسية، والدينية التقليدية. وقد يبدو أنه ينتظر من موقف خاص بالنسبة للميتافيزيقا بوجه عام أن يؤدى إلى تشديد على العلم التجريبى، لكن، بقدر ما كان مونتانى مهتمًا بالنزعة الشكية، فإن نزعته الشكية كانت بالأحرى نزعة أديب مثقف، على الرغم من أنه تأثر كثيراً بالمثل الأخلاقى الأعلى عند سقراط، وبالمثل الأعلى الرواقى الخاص بالسكينة، والمثل الأعلى الخاص بطاعة الطبيعة.

ومن بين أصدقاء مونتانى بييرشارون P.charron (١٥٤٧-١٦٠٦)، الذى كان محاميا ثم قسيسًا فيما بعد. ويؤكد فى كتابه "الحقائق الثلاث ضد كل الملحدين،

والوثنيين، واليهود، والمحمدين، والهراطقة" (١٥٩٣) أن وجود إله واحد، وصدق الديانة المسيحية، وصدق الكاثوليكية بوجه خاص هي حقائق مبرهن عليها، بيد أنه في كتابه "عن الحكمة" قبل من مونتاني موقفًا شكيًا، على الرغم من أنه قام بتعديله في الطبعة الثانية. إن الإنسان عاجز عن الوصول إلى اليقين فيما يخص الحقائق الميتافيزيقية واللاهوتية، غير أن المعرفة الإنسانية الذاتية، التي تكشف لنا عن جهلنا، تكشف كذلك عن أن لدينا إرادة حرة نستطيع بواسطتها أن نكتسب استقلالاً أخلاقيًا، وسيطرة على انفعالاتنا. إن معرفة المثل الأخلاقي الأعلى وتحقيقه حكمة حقيقية، وهذه الحكمة الحقيقية مستقلة عن الدين الدجماطيقي "إنني أرغب في أن يكون المرء إنسانًا خيرًا من غير الجنة وجهنم، فهاتان الكلمتان هما، من وجهة نظري، مرعبتان وكريهتان"، ولو لم أكن مسيحيًا، وإذا لم أخش الله وعذاب جهنم لكنت مسيحيًا، وخشيت الله وعذاب جهنم"[1].

وهناك علم آخر من أتباع بيرون هو فرانسيس شانشز F.Sanchez (١٥٣٣-١٥٩٢) ، وهو برتغالي من حيث المولد، ودرس في "بوردو"، وفي إيطاليا، وتعلم الطب في "مونتبيلر" في البداية، ثم في "تولوز". ويؤكد في كتابه "لا نعرف شيئا"، الذي ظهر عام ١٥٨٠، أن الموجود الإنساني لا يستطيع أن يعرف شيئًا، إذا فهمنا كلمة "يعرف" بمعناها الكامل، وأعني أنها تشير إلى المثل الأعلى الكامل للمعرفة. والله وحده، الله الذي خلق الأشياء كلها، هو الذي يعرف كل الأشياء. إن المعرفة الإنسانية إما أن تقوم على الإدراك الحسي، أو على الاستبطان. والإدراك الحسي غير موثوق فيه، أما الاستبطان، فعلى الرغم من أنه يؤكد لنا وجود النفس، فإنه لا يقدم لنا فكرة واضحة؛ بمعنى أن فكرتنا عن النفس لا تكون محددة، ولا واضحة. إن الاستبطان لا يقدم لنا صورة عن النفس، وبغير صورة، أو صورة حسية لا يمكن أن تكون لدينا فكرة واضحة.

(1) De La sagesse, 2,5,29.

ومن جهة أخرى، على الرغم من أن الإدراك الحسى يمدنا بصورة حسية محددة، فإن هذه الصورة لا تقدم لنا معرفة كاملة بالأشياء. وفضلاً عن ذلك، لما كانت كثرة الأشياء تكون نسقا موحداً، فإننا لا نستطيع أن نعرف شيئا واحداً معرفة كاملة، إذ لم نعرف النسق كله، وهذا ما لا نستطيع أن نعرفه.

لكن على الرغم من أن شانشز ينكر إمكان أن يبلغ العقل الإنسانى المعرفة الكاملة بأى شيء، فإنه يصر على أنه يستطيع أن يبلغ معرفة تقريبية ببعض الأشياء، والطريق إلى ذلك هو عن طريق الملاحظة، وليس عن طريق المنطق الإسكولائى الأرسطى، فهذا المنطق يستخدم تعريفات لفظية خالصة، ويفترض البرهان الاستدلالى مبادئ صدق ما هو ليس واضحًا على الإطلاق. ويبدو أن شانشز أصبح أكثر قربًا من الشكاك الرواد فى استباق الاتجاه الذى كان يجب على الفلسفة والعلم أن يتبناه، بيد أن موقفه الخاص منعه من تقديم اقتراحات إيجابية وبناءة. فانتقاداته القاسية للمنطق الاستنباطى القديم، مثلاً، تؤدى بالمرء إلى أن يتوقع تشديداً واضحًا على بحث الطبيعة التجريبى، غير أن موقفه الشاك فيما يخص الإدراك الحسى كان عقبة فى قيامه بأى إسهام إيجابى وذى قيمة فى تطوير الفلسفة الطبيعية. لقد كانت نزعة مفكرى عصر النهضة هؤلاء الشكية تدل بلا شك على فترة انتقال بين الفكر الوسيط وأنساق أو مذاهب "الحقبة الحديثة" البناءة، غير أنها كانت فى ذاتها حليفًا أعمى.

"الفصل الخامس عشر"

نيقولاس دى كوسا

حياته وأعماله - أثر فكرة نيقولاس الرائدة على نشاطه العملى- توافق الأضداد - الجهل الحكيم - علاقة الله بالعالم - لا نهائية العالم - نسق العالم، ونفس الإنسان - الإنسان، الكون الصغير: المسيح- انتماءات نيقولاس الفلسفية.

١ - نيقولاس دى كوسا علم يصعب تصنيفه، ففلسفته تندرج عادة تحت عنوان "فلسفة العصور الوسطى"، وثمة أسباب قوية، بالطبع، لإدراجه تحت هذا العنوان. فخلفية تفكيره قد شكلها مذهبا الكاثوليكية والتراث الإسكولائى، وتأثر دون شك وبقوة بعدد من مفكرى العصور الوسطى. ومن ثم يمكن لموريس دى وولف أن يقول عنه، عندما أوجز أفكاره فى المجلد الثالث من تاريخ فلسفة العصور الوسطى، إنه "على الرغم من نظرياته الجريئة، فإنه لم يكن سوى مواصل للماضى"(١)، وإنه "ظل مفكرًا من مفكرى العصور الوسطى وإسكولائيا"(٢). ومن جهة أخرى، عاش نيقولاس فى القرن الخامس عشر، وتداخلت حياته لمدة ما يقرب من ثلاثين عامًا مع حياة مارسليوس

---

(1) P.207.

(2) P.211.

فكينوس. وعلاوة على ذلك، على الرغم من أن المرء يستطيع أن يشدد على العناصر التقليدية فى فلسفته، ويدفع به إلى الوراء، إذا جاز هذا التعبير، فى العصور الوسطى فإنه يستطيع أن يشدد كذلك على عناصر تفكيره، ويربطه ببدايات الفلسفة "الحديثة". غير أنه يبدو لى أنه من الأفضل أن ننظر إليه على أنه مفكر من مفكرى مرحلة الانتقال؛ أعنى أن ننظر إليه على أنه فيلسوف عصر النهضة، الذى ربط القديم بالجديد. ويبدو لى أن معالجته ببساطة بوصفه مفكراً من مفكرى العصور الوسطى تتضمن إهمال تلك العناصر فى فلسفته التى تكون بينها وبين حركات الفكر الفلسفية فى عصر النهضة، وتلك العناصر التى ظهرت ثانية فى تاريخ فيما بعد فى مذهب مفكر مثل ليبنتس، صنوفاً واضحة من التشابه. ومع ذلك حتى إذا قرر المرء أن يصنف نيقولاس دى كوسا على أنه فيلسوف من فلاسفة عصر النهضة، تظل مشكلة تقرير إلى أى تيار من تيارات التفكير فى عصر النهضة تنتسب فلسفته. فهل هو ينضم إلى الأفلاطونيين على أساس أنه تأثر بتراث الأفلاطونية المحدثة؟ أو هل وجهة نظره عن الطبيعة بأنها ، بمعنى ما، "لا نهائية" تفترض بالأحرى أنه ينضم إلى فيلسوف مثل جيرودنو برونو؟ ثمة مبررات لا ريب فيها لتسميته أفلاطونياً إذا فهم المرء هذا المصطلح على نحو واسع بالقدر الكافى، لكنه يكون خاصاً إذا أدرجه المرء فى نفس الفصل مثل الأفلاطونيين الإيطاليين. وثمة مبررات لا ريب فيها لتسميته فيلسوفاً من فلاسفة الطبيعة، بيد أنه مسيحى قبل أى شىء، ولم يكن من أنصار وحدة الوجود مثل برونو. فهو لم يؤله الطبيعة مطلقاً. ولا يمكن تصنيفه مع العلماء حتى إذا كان مهتماً بالرياضيات. وبالتالى فإننى قبلت حلاً هو أن أفرد له فصلاً خاصا به. وهذا ما يستحقه من وجهة نظرى الخاصة. وعلى الرغم من أن له انتماءات كثيرة، فإنه مستقل بنفسه بصورة كبيرة أو قليلة.

ولد نيقولاس كريفتس كريبس فى كوسا فى عام ١٤٠١ تعلم صبياً على يد "إخوان المعيشة المشتركة" فى "دفنتر"، ودرس فى جامعة "هيدلبرج" (عام ١٤١٦) ثم "بادوا" (من عام ١٤١٧-١٤٢٣)، وحصل على الدكتوراة فى القانون الكنسى. وعندما رُسّم قسيساً فى عام ١٤٢٦ تولى منصباً فى "كوبلنز"، ولكنه أُرسل فى عام ١٤٣٢ إلى

المجمع الكنسى ببازل ليقوم بعمل الكونت فون ماندرشيد، الذى أراد أن يصبح أسقف ترير. وبعد أن انشغل فى مشاورات المجمع، أظهر أنه مناصر معتدل لحزب المجمع. ومع ذلك، فإنه غيّر موقفه فيما بعد إلى موقف البابوية، وقام بعدد من المهام نيابة عن المقام البابوى. فقد ذهب، مثلاً، إلى القسطنطينية لمواصلة المفاوضات من أجل إعادة توحيد الكنيسة الشرقية مع كنيسة روما، الذى تحقق (مؤقتا) فى مجمع فلورنسا. وفى عام ١٤٤٨ عُيّن كردينالا، وفى عام ١٤٥٠ عُيّن فى أسقفية بريسنانون، بينما عمل رسولاً بابويًا فى ألمانيا من عام ١٤٥١ حتى عام ١٤٥٢ وتوفى فى أغسطس عام ١٤٦٤ فى تودى بأمبريا.

وعلى الرغم من أنشطة نيقولاس الكنسية فإنه كتب عدداً لا بأس به من الكتب من بينها كتابه الأول الأكثر أهمية وهو "الوفاق الكاثوليكى" (عام ١٤٣٣-١٤٣٤) وتشمل كتاباته الفلسفية: الجهل الحكيم، والتخمينات (عام ١٤٤٠)، و "عن الإله المختفى" (عام ١٤٤٤)، و"فى البحث عن الله" (عام ١٤٤٥)، و "عن الحكيم" (عام ١٤٤٧)، و "دفاع عن الجهل الحكيم" (عام ١٤٤٩)، و"كتاب الأحمق" (عام١٤٥٠)، و "رؤية الله" (عام ١٤٥٣)، و "عن الإمكان المتحقق بالفعل" (عام ١٤٦٠)، و"السعى وراء الحكمة" (عام ١٤٦٣)، و "عن المستوى الاسمى للتأمل" (عام ١٤٦٤). وكتب بالإضافة إلى ذلك أعمالاً عن موضوعات رياضية، مثل "التحولات الجبرية" (عام ١٤٥٠)، و "حساب التكامل" (عام ١٤٥٣)، و"حساب التفاضل" (عام ١٤٥٨) وألف أعمالاً عن موضوعات لاهوتية.

٢ - لقد حكم فكر نيقولاس دى كوسا فكرة الوحدة من حيث إنها التأليف المنسجم بين الاختلافات. وفى الخطة الميتافيزيقية تظهر هذه الفكرة فى فكرته عن الله من حيث إنه الذى يوفق بين المتناقضات، أو الذى يؤلف بين كل المتناقضات، ومركب الأضداد الذى يجاوز، ومع ذلك يضم، الكمالات المتميزة للمخلوقات. بيد أن فكرة الوحدة من حيث إنها التوفيق المنسجم، أو التأليف بين المتناقضات لم تقتصر على مجال الفلسفة التأملية أو النظرية: فقد كان لها تأثير قوى فى نشاط نيقولاس

العملى، وخطت خطوات واسعة نحو تفسير تغيير موقفه بالنسبة للوضع فى كنيسة المقام البابوى. واعتقد أن هذا أمر له أهميته وقيمته عندما بين كيف أن ذلك هو الحقيقية الواقعية.

عندما ذهب نيقولاس إلى مجمع بازل، ونشر كتابه الوفاق الكاثوليكى، وجد أن وحدة العالم المسيحى مهددة، وألهمه المثل الأعلى للمحافظة على هذه الوحدة. واعتقد بالاشتراك مع عدد من الكاثوليك الآخرين المخلصين أن أفضل طريقة للمحافظة على الوحدة، أو استعادتها، تكمن فى التشديد على وظيفة المجالس العمومية وحقوقها. ومثل أعضاء آخرين من أعضاء حزب المجمع، شجعه فى هذا الاعتقاد الدور الذى قام به مجمع القسطنطينية (عام ١٤١٤-١٤١٨)، فى وضع نهاية للانشقاق الدينى الكبير الذى قسم العالم المسيحى، وسبب فضيحة كبيرة. واقتنع فى هذا الوقت بالحقوق الطبيعية للسيادة الشعبية ليس فى الدولة فحسب، بل أيضا فى الكنيسة، وكان الاستبداد، والفوضى بحق بغيضين بالنسبة له باستمرار. ففى الدولة لا يستمد الملك سلطته من الله بصورة مباشرة، بل يستمدها من الشعب، أو عن طريق الشعب. وفى الكنيسة، اعتقد أن المجمع العمومى (الشامل) الذى يمثل الأوفياء يفوق البابا، الذى لا يمتلك سوى صدارة إدارية فحسب، وقد يخلعه المجمع لمبررات كافية. وعلى الرغم من أنه دافع عن فكرة الإمبراطورية، فإن مثله الأعلى لم يكن المثال الأعلى للإمبراطورية الضخمة التى تلغى، أو تبطل حقوق الملوك والأمراء الوطنيين وواجباتهم. إن مثله الأعلى هو المثل الأعلى للاتحاد أو الحكومة الاتحادية. وعلى نحو مماثل على الرغم من أنه كان مؤمنًا متحمسًا بوحدة الكنيسة، فإنه اعتقد أن قضية هذه الوحدة يقوم بشأنها نظرية مجمعية بصورة أفضل من إصرار على المكانة العليا للمقام البابوى. ولا أعنى بذلك أن نيقولاس لم يعتقد آنذاك أن النظرية المجمعية كان لها ما يبررها نظريا، أو أنه لم يدعمها إلا من أجل أسباب عملية فحسب؛ لأنه رأى أنه بذلك ستتم المحافظة على وحدة

الكنيسة بصورة أفضل، وأن ثمة احتمالاً كبيراً لتحقيق الإصلاح الكنسى إذا تم الاعتراف بعلو منزلة المجامع العمومية. بيد أن هذه الاعتبارات العملية كان لها أهميتها ووزنها بالتأكيد. وفضلا عن ذلك، فإن وجهة نظر "ديمقراطية" عن الكنيسة من حيث إنها وحدة منسجمة فى الكثرة التى تم التعبير عنها بصورة قانونية فى النظرية المجمعية، كان لها دون شك جاذبية قوية بالنسبة له. فلقد كان يهدف إلى وحدة فى الكنيسة وفى الدولة، وبين الكنيسة والدولة، لكن الوحدة التى كان يهدف إليها، سواء فى الكنيسة، أو فى الدولة، أو بين الكنيسة والدولة لم تكن وحدة ناتجة عن إلغاء الاختلافات.

بدأ نيقولاس يتخلى عن النظرية المجمعية، ويؤدى مهام نصير المقام البابوى. وتغيير وجهة النظر هذه كانت ، بالتأكيد، تعبيراً عن تغيير فى اقتناعاته النظرية التى تخص البابوية من حيث إنها مؤسسة إلهية لديها سلطة، وسلطة قانونية كنسية عليا. بيدأنه تأثر فى الوقت نفسه بالاقتناع الذى يقول إن القضية التى كان منكبًا عليها ومهتمًا بها؛ وهى وحدة الكنيسة لا يدعمها فى حقيقة الأمر التقليل من شأن مكانة البابا فى الكنيسة. لقد انتهى إلى الاعتقاد بأن تطبيقًا فعليا للنظرية المجمعية قد يسفر عنه انشقاق دينى أخر أكثر مما قد يسفر عنه وحدة، وانتهى إلى النظر إلى المكانة العليا للمقام البابوى على أنها التعبير عن الوحدة الجوهرية للكنيسة. فجميع السلطات المحدودة فى الكنيسة تستمد سلطتها من السلطة المطلقة، أو سلطة صاحب السيادة، وهى المقام البابوى على نحو يماثل الطريقة التى تستمد منها الموجودات المحدودة واللامتناهية وجودها من الموجود المطلق اللامتناهى، وهو الله.

ولا يتضمن هذا التغيير فى وجهة النظر قبول نظريات غير معقولة ومبالغ فيها مثل نظريات جيل الرومانى .Giles of Rome فلم يتخيل نيقولاس خضوع الدولة للكنيسة مثلاً، بل تخيل علاقة سلمية ومنسجمة بين السلطتين. ولقد كان التوفيق والانسجام، والوحدة فى الاختلاف هو ما يهدف إليه باستمرار. وفى هذا المثل الأعلى للوحدة دون إلغاء الاختلافات يقترب من ليبنتس. صحيح أن محاولات نيقولاس لضمان الوحدة

المنسجمة لم تكن ناجحة على الإطلاق باستمرار. إن محاولاته لضمان الانسجام فى أسقفيته الخاصة لم تكن موفقة على الإطلاق، وكانت إعادة وحدة الكنيسة الشرقية مع كنيسة روما، التى تعاون فى إتمامها، قصيرة الأمد. أما خطط ليبنتس ومثله العليا عن الوحدة التى كانت غير عملية إلى حد ما، وغير جادة بالفعل أحيانا، لم تتحقق فى الواقع أيضا.

٢ - الله، كما يرى نيقولاس، هو الذى يوفق بين الأضداد، هو الذى يقوم بالتأليف بين المتناقضات فى موجود فريد، ولامتناه بصورة مطلقة. إن الأشياء المتناهية كثيرة، ومتميزة، لها طبائعها وصفاتها المختلفة، أما الله فإنه يجاوز كل التمييزات والمتناقضات التى توجد فى المخلوقات. غير أن الله يجاوز هذه التمييزات والمتناقضات بأن يوحدها فيه بطريقة يتعذر فهمها. إن تمييز الماهية، والوجود مثلاً الذى يوجد فى كل المخلوقات لا يمكن أن يكون فى الله من حيث إنه تمييز: أما فى الماهية، والوجود الفعليين واللامتناهيين فإنهما يتفقان ويصبحان واحداً. كما أننا نميز فى المخلوقات العظمة والصغر، ونحن نتحدث عنها بأن لها صفات بدرجات مختلفة، من حيث إنها تمتلك هذه الصفات أو تلك بدرجة كبيرة أو صغيرة. أما فى الله فإن كل هذه التمييزات تتفق. فإذا قلنا إن الله هو الموجود الأعظم فإننا لابدأن نقول أيضا إنه هو الموجود الأقل، لأن الله لا يمكن أن يكون له حجم، أو ما نسميه عادة "بالعظم". إن الحد الأقصى والحد الأدنى يتفقان فيه[١]. لكننا لا نستطيع أن نفهم هذا التأليف بين التمييزات والمتناقضات. فإذا قلنا إن الله هو "تكامل الأضداد"[٢]، فإننا لابد أن ندرك أنه ليس لدينا فهم إيجابى عما يعنيه ذلك. إننا نعرف شيئا متناهيًا بوضعه فى علاقة مع شىء عرفناه من قبل، أو بمقارنته به: فنحن نعرف شيئا عن طريق المقارنة، والتشابه، والاختلاف والتميز. أما الله، فلأنه متناه فإنه لا يشبه شيئا متناهيا، وتطبيق صفات محددة على الله يجعله

(1) De docta ignorantia, 1,4.

(2) Ibid, 2,1.

يشبه أشياء، ويضعه فى علاقة التشابه معها. وفى الواقع، إن الصفات المتميزة التى نطبقها على أشياء متناهية تتفق فى الله على نحو يجاوز معرفتنا.

٤ - يتضح، بالتالى، أن نيقولاس دى كوسا يشدد على الطريقة السالبة، طريقة السلب فى نظرتنا العقلية لله. وإذا كانت عملية الحصول على معرفة شىء، أو التعرف عليه تتضمن وضع شىء غير معروف حتى ذلك الحين فى علاقة مع شىء عرفناه من قبل، أو مقارنته به، وإذا كان الله لا يشبه كل مخلوق، فإنه ينجم عن ذلك أن العقل الاستدلالى لا يستطيع أن ينفذ إلى طبيعة الله. إننا نعرف عن الله ماعساه ألا يكون وليس ماعساه أن يكون. وبالتالى، فإنه بالنسبة للمعرفة الإيجابية بالطبيعة الإلهية تكون عقولنا فى حالة من "الجهل". ومن جهة أخرى، ليس هذا "الجهل" الذى يتحدث عنه نيقولاس هو جهل شخص لديه معرفة بالله، أو الذى لم يبذل مجهوداً على الإطلاق ليفهم ماعساه أن يكون الله. إنه بالتأكيد نتيجة علم النفس البشرى، ونتيجة التحديدات التى تؤثر بالضرورة على عقل متناه عندما يواجهه موضوع لامتناه لا يكون موضوعًا معطى تجريبيًا. لكن، لكى تكون له قيمة حقيقية لابد أن يفهم على أنه نتيجة هذين العنصرين، أو على أية حال على أنه نتيجة لانهائية الله، وتناهى العقل الإنسانى. إن "الجهل" المشار إليه ليس نتيجة رفض بذل مجهود عقلى، أو نتيجة عدم اكتراث دينى: فهو ينتج من إدراك لاتناهى الله وتعاليه. ولذلك، فإنه جهل حكيم، وبالتالى فإن عنوان عمل نيقولاس الأكثر شهرة هو "عن الجهل الحكيم".

وقد يبدو أنه من التناقض أن نشدد على "الطريقة السالبة"، ونؤكد بصورة إيجابية فى الوقت نفسه أن الله هو الذى يوفق بين المتناقضات. بيد أن نيقولاس لم يرفض "الطريقة الموجبة" تمامًا. فلما كان الله يتجاوز مجال الأعداد مثلا، فإنه لا يمكن أن يسمى "واحدا" بالمعنى الذى نسمى به شيئا متناهيًا، من حيث إنه يتميز عن أشياء أخرى متناهية، "واحدا". ومن جهة أخرى، الله هو الموجود اللامتناهى، وهو مصدر كل كثرة فى العالم المخلوق، ومن حيث إنه كذلك فهو الوحدة اللامتناهية. لكن لا يمكن أن يكون لدينا فهم موجب عما تكون هذه الوحدة فى ذاتها. إننا نصنع توكيدات موجبة عن

الله، ولدينا المبرر فى أن نفعل ذلك، لكن ليس هناك توكيد موجب عن الطبيعة الإلهية التى لا تكون بحاجة إلى وصفها بالسلب. فإذا فكرنا فى الله ببساطة عن طريق أفكار مستمدة من مخلوقات فإن فكرتنا عنه تكفى بصورة أقل من معرفة أنه يجاوزكل تصوراتنا عنه: إن اللاهوت السالب يفوق اللاهوت الموجب. ومع ذلك فإن ما يفوق هذين اللاهوتين هو "الرابط" الذى نفهم عن طريقه الله بأنه هو الذى يوفق بين المتناقضات. إننا نعرف الله بصورة صحيحة بأنه الموجود الاسمى والأعظم بصورة مطلقة: فهو لا يمكن أن يكون أعظم مما هو. ولما كان الله هو الموجود الأعظم فإنه الوحدة الكاملة(١). لكنا نستطيع أيضا أن نقول عن الله إنه لا يمكن أن يكون أصغر مما هو، وبالتالى، فإننا نستطيع أن نقول إنه "الحد الأدنى". إنه، فى حقيقة الأمر، الأعظم والأصغر فى حاو أو موفق كامل بين المتناقضات. إن كل لاهوت دائرى؛ بمعنى أن الصفات التى نصف بها الله بحق وعلى نحو صحيح تتفق فى الماهية الإلهية على نحو يجاوز فهم العقل الإنسانى(٢).

إن المرحلة الأدنى من المعرفة الإنسانية هى الإدراك الحسى. إن الحواس تؤكد بنفسها ببساطة. وعندما نصل إلى مستوى العقل الاستدلالى، يكون هناك كل من التوكيد والإنكار. والعقل الاستدلالى يحكمه مبدأ عدم التناقض، أو مبدأ التعارض، أو الاستبعاد المتبادل للنقائض؛ ولا يمكن لنشاط العقل الاستدلالى أن يوصلنا إلى أى شىء أكثر من معرفة تقريبية بالله. ولما كان نيقولاس شغوفًا بالمماثلات الرياضية، فإنه يقارن معرفة العقل الاستدلالى بالله بمضلع مرسوم داخل دائرة. فمهما أضفنا أضلاعًا كثيرة إلى المضلع فإنه لا يتطابق مع الدائرة، حتى على الرغم من أنه قد يقترب كثيرًا من أن يتطابق معها. وما هو أكثر من ذلك، إن معرفتنا بالمخلوقات ليست سوى معرفة تقريبية أيضا، لأن "حقيقتها" مختفية فى الله. وقصارى القول، إن كل معرفة عن

(1)De docta ignorantia, 1,5.

(2) Ibid, 1,21.

طريق العقل الاستدلالى تقريبيـة، وكل علم "تخمينى"[١]. وقد طُورت هذه النظرية عن المعرفة فى كتاب "عن التخمينات"، وأوضح نيقولاس أن المعرفة الطبيعية الأكثر إمكانًا بالله لا نحصل عليها عن طريق عقل استدلالى، بل عن طريق العقل، وهو نشاط أسمى من العقل الاستدلالى. وإذا كان الإدراك الحسي يؤكد، والعقل الاستدلالى يؤكد وينكر، فإن العقل ينكر تناقضات العقل الاستدلالى. فالعقل الاستدلالى يؤكد (س)، وينكر (ص)، أما العقل فإنه ينكر (س)، و (ص) بصورة منفصلة ومعًا، إنه يعى الله من حيث إنه الذى يوفق بين المتناقضات. ومع ذلك، فإن هذا الوعى، أو الحدس لا يمكن تقريره عن طريق اللغة، التى هى أداة العقل الاستدلالى، لا العقل. إن العقل فى نشاطه من حيث إنه عقل يستخدم اللغة لاقتراح المعنى وليس تقريره، ويستخدم نيقولاس المماثلات الرياضية والرموز من أجل هذا الغرض. فعلى سبيل المثال، إذا امتد ضلع من أضلاع مثلث إلى ما لا نهاية، فإن الضلعين الآخرين سيتطابقان معه. وكذلك إذا امتد قطر دائرة إلى ما لا نهاية فإن المحيط سيتطابق فى النهاية مع القطر. وبذلك فإن الخط المستقيم اللامتناهى هو فى الوقت نفسه مثلث ودائرة. وقصارى القول، ينظر نيقولاس إلى هذه التأملات الرياضية على أنها لا تعدو أكثر من رموز؛ بمعنى أن الكيان الرياضى اللامتناهى، والكيان الرياضى اللامتناهى بصورة مطلقة ليسا هما هما، على الرغم من أن الكيان الأول يمكن أن يخدم كليهما من حيث إنه رمز للكيان الثانى، ويكون معينًا للفكرة فى اللاهوت الميتافيزيقى[٢].

ويواصل نيقولاس تناوله للأفكار الأساسية لكتابه "الجهل الحكيم" فى الكتابات التى تؤلف كتابه "الجهل الحكيم"، وفى كتابه "السعى وراء الحكمة" يؤكد مرة ثانية إيمانه بفكرة "الجهل الحكيم". وفى هذا الكتاب يؤكد أيضا مرة ثانية النظرية المتضمنة فى كتابه "عن اللا آخر". فيرى أن الله لا يمكن تعريفه عن طريق ألفاظ أخرى: فهو

(1)De docta ignorantia. 1.3.

(2) Ibid. 1.12.

تعريفه الخاص. كما أن الله لا يعدو أن يكون سوى شيء آخر؛ لأنه يعرف كل شيء آخر بالمعنى الذى يكون به هو وحده مصدر وجود كل الأشياء، والحافظ لها[1]. كما أن نيقولاس يؤكد مرة ثانية الفكرة المحورية التى طورها فى كتابه "عن الإمكان المتحقق بالفعل". إن الله وحده هو الممكن المتحقق بالفعل؛ لأنه يكون بالفعل ما يمكن أن يكون[2]. إنه فعل أزلى. واستأنف هذه الفكرة ثانية فى كتابه "عن المستوى الاسمى للتأمل"، وهو عمله الأخير، الذى يصور فيه الله على أنه "الممكن المتحقق بالفعل بذاته"، هو القدرة المطلقة التى تكشف عن نفسها فى المخلوقات. ويوحى التشديد على هذه الفكرة لدارسى أعمال نيقولاس بأنه قام بتغيير وجهة نظره. وهناك الكثير الذى يمكن أن يقال بالنسبة لهذا التأويل. يقول نيقولاس بوضوح فى كتابه "عن المستوى الاسمى للتأمل" إنه اعتقد ذات مرة أن الصدق الخاص بالله يُكتشف سرا، أو بصورة غامضة أفضل مما يُكتشف بصورة واضحة، ويضيف أنه من اليسير أن نفهم فكرة الإمكان المتحقق بالفعل. فما الذى يجهله الفتى، أو الشاب عن طبيعة "الإمكان المتحقق بالفعل" عندما يعرف جيداً أنه يستطيع أن يأكل، ويجرى، ويتكلم؟ وإذا سألناه عما إذا كان يستطيع أن يفعل أى شيء؛ كأن يحمل حجراً على سبيل المثال، دون أن يكون فى مقدوره أن يفعل ذلك، فإنه سيحكم بأن هذا السؤال زائف تماماً. ومن ثم، فإن الله هو "الممكن المتحقق بالفعل" المطلق. ويبدو، بالتالى، أن نيقولاس شعر بالحاجة إلى موازنة اللاهوت السالب الذى شدد عليه من قبل. وقد نقول ربما إن فكرة "الممكن المتحقق بالفعل" إلى جانب أفكار إيجابية أخرى مثل فكرة النور التى استخدمها فى لاهوته الطبيعى، تعبر عن اقتناعه بالكمون الإلهى. فى حين أن التشديد على لاهوت سالب يمثل، بالأحرى، إيمانه بالعلو الإلهى، بيد أنه سيكون من الخطأ افتراض أن نيقولاس قد تخلى عن الطريقة السالبة من أجل الطريقة الإيجابية. فهو يبين بوضوح فى عمله

(1) De venatione sapientiae,14.

(2) Ibid, 13.

الأخير أن "الممكن المتحقق بالفعل" الإلهي هو في ذاته متعذر الفهم، ولا وجه لقياسه بالقدرة المخلوقة. ويقول نيقولاس في كتابه "عن الحكمة والمعرفة" الذي كتبه قبل أن يكتب كتابه "عن المستوى الاسمي للتأمل" بعام إن الموجود الذي يتعذر فهمه، بينما يظل هو هو باستمرار، يكشف عن نفسه بطرق متنوعه، أو في "إشارات" متنوعة. إنه كما لو كان وجها واحداً يظهر بطرق مختلفة في عدد من المرايا. فالوجه واحد وهو هو، بيد أن مظاهره، التي تتميز كلها عنه، تكون متنوعة. وربما يكون نيقولاس قد وصف الطبيعة الإلهية بطرق متنوعة، واعتقد تمامًا أنه بالغ في طريقة السلب، غير أنه لايبدو أن ثمة تغيراً أساسيًا في وجهة نظره؛ فالله، كما يرى، متعال باستمرار، ولامتناه، ويتعذر فهمه حتى على الرغم من أنه كامن أيضا، وحتى على الرغم من أن نيقولاس انتهى إلى أن يدرك الرغبة في إعطاء هذا الجانب من الله أهمية عظيمة.

٥ - عند الحديث عن العلاقة بين الله والعالم يستخدم نيقولاس عبارات توحي لبعض القراء بتأويل يتصف بمذهب وحدة الوجود. فالله يحتوي على كل الأشياء؛ إنه يشمل كل شيء. إن كل الأشياء متضمنة في البساطة الإلهية، وبغيره لا تكون شيئا، كما أن الله هو مصدر الأشياء الكثيرة التي تكشف عنه[1]. بيد أن نيقولاس يحتج على أنه من أنصار وحدة الوجود. فالله يتضمن كل الأشياء بمعنى أنه هو علة كل الأشياء: إنه يتضمنها كلها، من حيث إنها واحدة في ماهيته الإلهية والبسيطة. وهو موجود في كل الأشياء بصورة جلية واضحة؛ بمعنى أنه كامن في كل الأشياء، وكل الأشياء تعتمد عليه اعتماداً أساسيًا. وعندما يقرر أن الله هو مركز العالم ومحيطه[2]، فإن ذلك يجب ألا يؤول بمعنى أنه من أنصار وحدة الوجود، أو من أنصار نفي العالم. فالعالم، كما يقول، ليس مجالاً محدداً بمركز محدد ومحيط محدد. إذ يمكن أن نأخذ أي نقطة، وننظر إليها على أنها مركز العالم، وليس لها محيط. ومن ثم، فإننا نستطيع أن نسمي

(1) De docta ignorantia, 2,3

(2) Ibid, 2,11.

الله بمركز العالم نظراً لكونه فى كل مكان، أو أنه يوجد فى كل مكان، وهو محيط العالم من حيث إنه ليس فى أى مكان. لقد تأثر نيقولاس، بالتأكيد، بكتاب مثل سكوت إريجينا، واستخدم نفس النوع من العبارات والجمل الجسورة التى استخدمها المعلم إيكهارت[*] لكن على الرغم من ميل كبير إلى نفى العالم، بقدر ما يعنيه المعنى الحرفى لبعض عباراته، فإنه يتضح أنه كان مصراً بشدة على التمييز بين المخلوق المتناهى والذات الإلهية اللامتناهية.

يرى نيقولاس فى العبارات التى تستحضر فى الذهن مذهب جون سكوت إريجينا أن العالم هو تجلى الذات الإلهية، أو هو انطواء للموجود الإلهى. إن الكون هو "أقصى انطواء" خرج إلى حيز الوجود عن طريق فيض من "المطلق إلى أقصى حد"[١]. وكل مخلوق هو، إذا جاز هذا التعبير، إله مخلوق، أو إله خُلق[٢]. بل ويمضى نيقولاس بعيداً ليقول إن الله هو الماهية المطلقة للعالم، أو للكون، وإن الكون هو الماهية المحض فى حالة "انطواء"[٣]. ويعلن نيقولاس، على نحو مماثل، فى كتابه "عن التخمينات"[٤] أن القول بأن الله هو العالم هو أيضا القول بأن العالم يكون فى الله، بينما يتحدث فى كتابه "رؤية الله"[٥] عن الله من حيث إنه غير مرئى فى ذاته، ولكنه مرئى فى المخلوقات. إن عبارات من هذا النوع تعرض نفسها لتأويل يتسم بوحدة الوجود، غير أن نيقولاس يبين بين الحين والحين أنه من الخطأ أن نؤولها بهذه الطريقة. ففى كتابه "عن التخمينات"[٦]،

(*) إيكهارت (١٢٦٠-١٣٢٧) اسمه الحقيقى هو هانز إيكهارت فيلسوف صوفى ألمانى، ولد فى هوشايم. من مؤلفاته: الكتاب الثلاثى، الذى يشمل: كتاب القضايا، وكتاب المسائل، وكتاب التفسيرات (المترجم).

(1) Ibid, 2,4.

(2) Ibid, 2,2.

(3) Ibid, 2,4.

(4) 2,7.

(5) 12.

(6) 2,14.

مثلاً، يؤكد أن "الإنسان هو الله، لكن ليس بصورة مطلقة، لأنه إنسان. ومن ثم فإنه إله إنساني". ويستمر ليؤكد أن "الإنسان هو العالم أيضا"، ويرى أن الإنسان هو الكون الصغير، أو هو "عالم إنساني معين". إن عبارته جسورة، وهذا صحيح، غير أنه بقوله إن الإنسان هو الله، مع أنه ليس كذلك بصورة مطلقة، فإنه لايبدو أنه يعني سوى ما يعنيه كُتاب آخرون عندما يطلقون على الإنسان أنه صورة الله. ويتضح أن نيقولاس كان مقتنعًا بشدة بعدمية العالم بغير الله، وبعلاقته بالله من حيث إنه مرآة له. إن العالم هو تقلص بلا حدود، وهو "وحدة التقلص"[1]. بيد أن ذلك لا يعني أن العالم هو الله بمعنى حرفي، وفي كتابه "دفاع عن الجهل الحكيم" يرفض بوضوح تهمة وحدة الوجود. ففي خلق العالم "تنطوي" الوحدة على كثرة، وينطوي اللامتناهي على المتناهي، والبساطة إلى تركيب، والأزلية إلى تعاقب، والضرورة إلى إمكان[2]. وفي خطة الخلق تعبر اللانهائية الإلهية، أو تكشف عن نفسها في كثرة الأشياء اللامتناهية، بينما يعبر الخلود الإلهي، أو يكشف عن نفسه في تعاقب مؤقت. إن علاقة المخلوقات بالخالق تجاوز فهمنا، غير أن نيقولاس يقدم باستمرار، وكعادته، صنوفًا من المماثلة من الهندسة والحساب، التي يعتقد أنها تجعل الأمور أكثر وضوحًا وجلاء.

٦ - لكن على الرغم من أن العالم يتكون من أشياء متناهية فإنه لا متناه بمعنى ما. فالعالم، على سبيل المثال، ليس له نهاية، أو ليس محدودًا من جهة الزمان. ويتفق نيقولاس مع أفلاطون في أن الزمان هو الصورة الحسية للأزل[3]، ويصر على أنه مادام أنه لا وجود لزمان قبل الخلق، فلابد أن نقول إن الزمان ينبثق من الأزل. وإذا انبثق الزمان من الأزل فإنه يشارك في الأزل. "إنني لا أعتقد أن أحدًا يفهم ينكر أن العالم

---

(1) De docta ignorantia, 2,4.

(2) Ibid.

(3) De venatione sapientiae, 9.

أزلى، على الرغم من أنه ليس الأزل"[١]. وبذلك فإن العالم أزلى لأنه ينبثق من الأزل وليس من الزمان. بيد أن الاسم "أزلى" يخص العالم أكثر مما يخص الزمان لأن ديمومة العالم لا تعتمد على الزمان. لأنه إذا توقفت حركة السماء والزمان، التى هى مقياس الحركة، فإن العالم لن يتوقف عن أن يوجد[٢]. وبذلك يميز نيقولاس بين الزمان والديمومة، مع أنه لم يطور الموضوع. الزمان هو مقياس الحركة، وبالتالى فإنه وسيلة العقل الذى يقيس، ويعتمد على العقل[٣]. فإذا اختفت الحركة، لن يكون هناك زمان، لكن تظل الديمومة موجودة. فالديمومة المتعاقبة هى نسخة، أو صورتها الديمومة المطلقة التى هى الأزل. ولا يمكننا أن نتصور الأزل إلا من حيث إنه ديمومة لا نهاية لها. وبذلك فإن ديمومة العالم هى صورة الأزل الإلهى، ويمكن أن نسميها "لامتناهية" بمعنى ما. وذلك خط من الحجة يلفت النظر، وليس من اليسير أن نرى ماذا يعنى بدقة، لكن ربما يعنى نيقولاس، إلى حد ما على الأقل، أن ديمومة العالم يمكن أن تكون لا نهاية لها. فهى ليست أزل الله المطلق، لكنها ليس لها فى ذاتها أى حدود ضرورية.

العالم واحد، لا يحده أى كون آخر. وبالتالى فإنه "لامتناه" زمانيًا بمعنى ما. إنه دون مركز محدد، وليست هناك نقطة يمكن أن لا يختار المرء أن ينظر إليها على أنها مركز العالم. ليس هناك، بالطبع، إما "فوق" أو "تحت" مطلق. فالأرض ليست هى مركز العالم، ولا هى جزءه الأدنى والأقل شرفًا، وليس للشمس موقع متميز. إن أحكامنا فى هذه المسائل نسبية؛ فكل شىء فى العالم يتحرك، وكذلك الأرض. "إن الأرض، التى لا يمكن أن تكون المركز، لا يمكن أن تكون دون حركة"[٤]. إنها أصغر من الشمس، لكنها

---

(1) De Ludo globi, 1

(2) Ibid.

(3) Ibid. 2.

(4) De docta ignorantia, 2, 11.

أكبر من القمر، كما نعرف من ملاحظة كسوف الشمس وخسوف القمر(١). ولا يبدو أن نيقولاس يقول بوضوح وجلاء إن الأرض تدور حول الشمس، لكنه يبين أن كلا من الشمس والأرض تتحركان معًا مع كل الأجسام الأخرى، مع أن سرعتهما ليست هى هى. إن الواقعة التى تقول إننا لا ندرك حركة الأرض ليست حجة صحيحة ضد حركتها. فنحن لا ندرك الحركة إلا فى علاقة بنقاط محددة، وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يرى الشواطئ عندما يكون فى قارب فى نهر، ولا يعرف أن المياه نفسها تتحرك فإنه يتخيل أن القارب ساكن لا يتحرك(٢). إن الإنسان الذى يقف على الأرض ساكنًا لا يتحرك قد يعتقد أن الأرض ساكنة لا تتحرك وأن الأجرام السماوية الأخرى تتحرك، لكنه إذا كان على الشمس، أو القمر، أو كوكب المريخ فإنه يعتقد نفس الاعتقاد بالنسبة للجرم السماوى الذى يقف عليه ساكنا لا يتحرك(٣). إن أحكامنا عن الحركة نسبية: فنحن لا نستطيع أن نبلغ "حقيقة مطلقة" فى هذه المسائل الفلكية. ولكى نقارن حركات الأجرام السماوية، فإنه يجب علينا أن نفعل ذلك بالنسبة لنقاط مختارة محددة، بيد أنه ليست هناك نقاط محددة بالفعل. ومن ثم، فإننا لا نستطيع أن نبلغ سوى معرفة تقريبية أو نسبية فى علم الفلك.

٧ - إن فكرة التدرج الهرمى لمستويات الواقع من المادة، مرورًا بالكائنات الحية، والحيوانات، والإنسان، حتى الأرواح الخالصة هى فكرة تميز كلاً من الأرسطية والتراث الأفلاطونى. أما نيقولاس فإنه، بينما يبقى على هذه الفكرة، فإنه يشدد بصفة خاصة على الشىء الفردى من حيث إنه تجل فريد لله. فمن جهة، ليس هناك شيئان فرديان متشابهان تمامًا. وهذا القول لا يعنى أن نيقولاس ينكر الحقيقة الواقعية

(1) bid, 2,12.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

للأنواع. وهو يقول[1] إن المشائين على حق فى قولهم إن الكليات لا توجد بالفعل: فالأشياء الفردية هى التى توجد فقط، وتنتمى الكليات من حيث هى كذلك إلى النظام التصورى. ومع ذلك فإن أعضاء النوع لها طبيعة محددة مشتركة توجد فى كل منها فى حالة "منقبضة"، أعنى من حيث إنها طبيعة فردية[2]. ومع ذلك ليس هناك شىء فردى يحقق كمال نوعه تماما؛ فلكل عضو من النوع خصائصه المتميزة[3].

ومن جهة أخرى، كل شىء فردى يعكس الكون كله. إن كل شىء موجود "يقبض" كل الأشياء الأخرى، حتى إن الكون يوجد "منقبضا" فى كل شىء متناه[4]. وفضلا عن ذلك، لما كان الله يكون فى الكون، ويكون الكون فى الله، ولما كان الكون يكون فى كل شىء، فإن القول بأن كل شىء يكون فى كل شىء هو القول أيضا بأن الله يكون فى كل شىء، وكل شىء يكون فى الله. وبمعنى آخر الكون هو "انقباض" للموجود الإلهى، وكل شىء متناه هو "انقباض" للكون.

ومن ثم فإن العالم نسق منسجم، فهو يتكون من كثرة من أشياء متناهية، بيد أن أعضاءه ترتبط بعضها ببعض، وبالكل حتى إنه تكون هناك "وحدة فى الكثرة والتعدد"[5]. إن الكون هو الكشف عن الوحدة الإلهية المطلقة والبسيطة، والكون كله ينعكس فى كل جزء فردى. ويرى نيقولاس أن هناك نفساً للعالم، غير أنه يرفض وجهة النظر الأفلاطونية عن هذه النفس. فهى ليست موجوداً يوجد بالفعل بصورة متميزة عن الله من جهة، وعن الأشياء المتناهية فى العالم من جهة أخرى. فإذا نظرنا إلى نفس

(1) De docta ignorantia, 2,6.

(2) Ibid, Cf. De Coniecturis, 31,3.

(3) De docta ignorantia, 3,1.

(4) Ibid, 2,5.

(5) Ibid, 2,6.

العالم على أنها صورة كلية تحتوى فى ذاتها على كل الصور، لن يكون لها وجود منفصل بذاته. إن الصور توجد بالفعل فى كلمة الله، من حيث إنها تتحد مع كلمة الله، وتوجد فى الأشياء بصورة منقبضة[١]، أعنى من حيث إنها الصور الفردية للأشياء. لقد فهم نيقولاس بوضوح الأفلاطونيين على أنهم يعلمون أن الصور الكلية توجد فى نفس العالم، التى تتميز عن الله، وقد رفض وجهة النظر هذه. ويقول فى كتابه "الأحمق" [٢] إن ما أسماه أفلاطون "نفس العالم"، أسماه أرسطو "الطبيعة"، ويضيف القول بأن "نفس العالم"، أو "الطبيعة" هى، فى رأيه، "الله الذى يوجه كل الأشياء فى كل الأشياء"، ويتضح بالتالى أنه على الرغم من أن نيقولاس أخذ من الأفلاطونية عبارة "نفس العالم"، فإنه لم يعن بذلك كيانًا موجودًا بصورة مستقلة عن الله، ويتوسط بين الله والعالم. ففى علم الكون لديه لا توجد مرحلة متوسطة فى الخلق بين الله اللامتناهى والفعلى، والعالم المخلوق المتناهى والممكن.

٨ – على الرغم من أن كل شيء متناه يعكس الكون، فإن ذلك يصدق بصفة خاصة على الإنسان الذى يضم المادة، والحياة العضوية، والحياة الحيوانية الحساسة، والعقلانية الروحية بداخله. إن الإنسان هو الكون الصغير، يتضمن بداخله مجالات الواقع العقلية والمادية[٢]. ولا يمكن أن ننكر أن الإنسان يسمى بالكون الصغير، أو العالم الصغير، وتمامًا كما أن العالم الكبير، أو الكون له نفسه فكذلك الإنسان له نفسه[٣]. إن الكون ينعكس فى كل جزء، ويصدق ذلك بصورة مماثلة على الإنسان الذى هو الكون أو العالم الصغير. وتنعكس طبيعة الإنسان فى جزء مثل اليد، بيد أنها تنعكس فى الرأس بصورة أكثر كمالاً. وكذلك الأمر بالنسبة للكون، فعلى الرغم من أنه ينعكس فى كل جزء، فإنه ينعكس فى الإنسان بصورة أكثر كمالاً. وبالتالى فإن

---

(1) Ibid, 2,9.

(2) 3,13.

(3) De docta ignorantia, 3,3.

الإنسان يمكن أن يسمى "عالمًا كاملاً، على الرغم من أنه عالم ضئيل، وجزء من العالم العظيم"[١]. ولما كان الإنسان، في واقع الأمر، يوحد فى ذاته صفات توجد بصورة منفصلة فى موجودات أخرى، فإنه تمثل متناه لتوافق الأضداد الإلهى.

إن الكون هو العينى إلى أقصى حد، بينما الله هو المطلق إلى أقصى حد، هو العظم المطلق. بيد أن الكون لا يوجد بصورة منفصلة عن الأشياء الفردية، ولا يجسد أى شىء فردى كل كمالات نوعه. وبذلك فإن العظم المطلق لا "ينقبض" تمامًا، أو يصبح "عينيا". ومع ذلك، فإننا نستطيع أن نتصور انقباضًا إلى أقصى حد أو عينية إلى أقصى حد لا توحد فى ذاتها المستويات المتنوعة للوجود المخلوق فحسب، كما يوحد الإنسان فى ذاته هذه المستويات، بل توحد فى ذاتها أيضا الله نفسه مع الطبيعة المخلوقة، على الرغم من أن هذا الاتحاد "يفوق كل فهمنا"[٢]. لكن على الرغم من أن طريقة الاتحاد سر غامض، فإننا نعرف أنه فى المسيح تتحدد الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية دون اختلاط الطبائع أو تمييز الأشخاص. إن المسيح هو، بالتالى، العينى إلى أقصى حد. كما أنه المطلق الوسط، ليس فقط بمعنى أنه توجد فيه وحدة كاملة وفريدة لما هو غير مخلوق وما هو مخلوق، للطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، بل أيضا بمعنى أنه هو الوسيلة الفريدة والضرورية التى يمكن عن طريقها أن تتحد الموجودات الإنسانية بالله[٣]. دون المسيح لا يمكن للإنسان أن يحقق السعادة الأزلية. فهو الكمال النهائى للكون[٤]، وللإنسان بصفة خاصة، الذى لا يستطيع أن يحقق إمكاناته إلا عن طريق الاندماج بالمسيح فحسب. ونحن لا نستطيع أن نندمج بالمسيح، أو نتحول إلى

---

(1) Ibid.

(2) De docta ignorantia, 3,2.

(3) De vision Dei, 19-21.

(4) Ibid, 21.

صورته إلا عن طريق الكنيسة، التى هى جسده[1]. يبين كتاب "محاورات عن الوحدة السلمية والمنسجمة للإيمان" أن نيقولاس لم يكن ضيقًا على الإطلاق فى رؤيته، وأنه كان على استعداد تام لأن يقوم بتنازلات للكنيسة الشرقية من أجل الوحدة، بيد أن أعماله بوجه عام لا تفترض مطلقا أنه فضل التضحية باستقامة الإيمان أو نزاهته لكى يحقق وحدة خارجية، اهتم بها اهتمامًا كبيرًا على الرغم من أنه كان على وشك أن يحقق الوحدة، وكان يعى بعمق أن هذه الوحدة لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق اتفاق سلمى.

٩ - يتضح بصورة تكفى أن نيقولاس دى كوسا استخدم كتابات الفلاسفة السابقين بصورة وفيرة. فهو، على سبيل المثال، يقتبس أحيانًا من ديونيسيوس، المنحول أو المزيف ويتضح أنه تأثر بشدة بإصرار ديونيسيوس المنحول أو المزيف على اللاهوت السالب، واستخدام الرموز. كما أنه عرف كتاب جون سكوت إريجينا "عن قسمة الطبيعة"، وعلى الرغم من أن تأثير إريجينا على تفكيره كان دون شك أقل من التأثير الذى كان لديونيسيوس المنحول أو المزيف (الذى كان يعتبره تلميذا للقديس بولس)، فمن المعقول أن نفترض أن بعضًا من عباراته الجسورة فى الطريق الذى أصبح به الله "مرئيا" فى المخلوقات قد طورتها قراءة عمل فيلسوف القرن التاسع. كما تأثر نيقولاس بالتأكيد بكتابات المعلم إيكهارت وباستخدامه لنقائض مذهلة. حقا، إن قدرًا كبيرًا من فلسفة نيقولاس، نظريته عن "الجهل الحكيم"، مثلاً، وفكرته عن الله من حيث إنه "حاوى المتناقضات"، وإصراره على العالم من حيث إنه تجل ذاتى إلهى، ومن حيث إنه "الإله المتجلى"، وفكرته عن الإنسان من حيث إنه الكون الصغير، يمكن النظر إليها على أنها تطوير لفلسفات سابقة، وبصفة خاصة تلك الفلسفات التى تنتمى بمعنى واسع إلى التراث الأفلاطونى، وتلك الفلسفات التى قد تُصنف بمعنى ما بأنها "صوفية". ولا

(1) De docta ignorantia, 3,12.

يستدعى شغفه بالماثلات الرياضية والرمزية كتابات الأفلاطونيين والفيثاغوريين فى العالم القديم فحسب، بل تستدعى أيضا كتابات القديس أوغسطين وكتابًا مسيحيين آخرين. إنها اعتبارات من هذا النوع التى تقدم تبريرًا كبيرًا لأولئك الذين يصنفون نيقولاس بأنه مفكر من مفكرى العصور الوسطى. فاهتمامه بمعرفتنا بالله، وبعلاقة العالم بالله يتجه نحو العصور الوسطى. ويقول بعض المؤرخين إن تفكيره بأسره يتحرك فى مقولات العصور الوسطى، ويحمل طابع المذهب الكاثوليكى فى العصور الوسطى. بل وحتى أقواله المذهلة بصورة كبيرة يمكن مقارنتها بحالة الكتاب الذين يصنفهم كل امرئ على أنهم كتاب العصور الوسطى.

ومن جهة أخرى، يمكن أن نتخذ موقفًا على نقيض الموقف السابق ونحاول أن ندفع بنيقولاس إلى الفترة الحديثة. فإصراره على لاهوت سالب، مثلاً، ومذهبه عن الله من حيث إنه "حاوى المتناقضات" يمكن أن يشبه نظرية شلنج عن المطلق من حيث إنه نقطة التلاشى لكل الاختلافات والتمييزات، بينما يمكن النظر إلى وجهة نظره عن العالم من حيث إنه "الإله الواضح" على أنه استباق لنظرية هيجل عن الطبيعة من حيث إنها الله فى غيريته، من حيث إنها التجلى العينى، أو التجسد للفكرة المجردة. ويمكن القول إنه يمكن اعتبار فلسفته استباقا للمذهب المثالى الألمانى. كما أنه يتضح أن فكرة نيقولاس عن انعكاس الكون فى كل شىء متناه، وفكرته عن الاختلاف الكمى الذى يوجد بين شيئين تظهر مرة ثانية فى فلسفة ليبنتس.

واعتقد أنه يصعب إنكار أن ثمة حقيقة فى كلتا هاتين الوجهتين من النظر المتعارضتين؛ إذ إن فلسفة نيقولاس تعتمد دون شك على مذاهب سابقة، أو تستخدمها إلى حد كبير. ومن جهة أخرى، لبيان صفوف التشابه بين جوانب معينة من تفكيره وفلسفة ليبنتس، لا يجب مطلقًا الانهماك فى مماثلات جذابة إلى حد كبير. وعندما نصل إلى ربط نيقولاس دى كوسا بالمذهب المثالى النظرى الألمانى ما بعد كانط فإن الروابط تكون دقيقة بصورة أكثر جلاء ووضوحًا، وهناك احتمال كبير لصنوف من التماثل غير المتوافقة من الناحية الزمنية، غير أنه صحيح أن اهتمامًا بكتاباته أخذ يظهر فى القرن

التاسع عشر، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى الاتجاه الذى أخذه الفكر الألمانى فى هذا القرن. بيد أنه إذا كانت هناك حقيقة فى كلتا وجهتى النظر هاتين، فإن هذا هو السبب نفسه، فيما أعتقد، للإقرار بأن نيقولاس مفكر، أو علم من أعلام عصر النهضة يمثل فترة انتقال وتحول. ففلسفته عن الطبيعة، مثلاً، تحتوى بالتأكيد على عناصر من الماضى، لكنها تمثل أيضا الاهتمام المتزايد بنسق الطبيعة وما يمكن أن يسميه المرء الشعور المتزايد بالكون من حيث إنه نسق متطور، ويكشف عن نفسه. لقد أثرت فكرة نيقولاس عن "لانهائية" العالم فى مفكرين آخرين من مفكرى عصر النهضة، وبصفة خاصة برونو، حتى على الرغم من أن برونو قام بتطوير أفكار نيقولاس فى اتجاه يعد غريباً عن تفكيره واقتناعاته. كما أنه على الرغم من أن كثيراً من نظرية نيقولاس عن الطبيعة من حيث إنها "الإله المتجلى" قد اعتمدت على التراث الأفلاطونى، أو تراث الأفلاطونية المحدثة، فإننا نجد فى هذه النظرية إصراراً على الشىء الفردى، وعلى الطبيعة من حيث إنها نسق من أشياء فردية، لا يشبه أى واحد منها الآخر تماماً، تلك النظرية التى تتطلع، كما ذكرنا ذلك من قبل، إلى فلسفة ليبنتس. وفضلاً عن ذلك، فإن رفضه للفكرة التى تقول إن أى شىء فى العالم يمكن أن نصفه بأنه ثابت لا يتغير، ورفضه لأفكار عن أى "مركز" مطلق، أو "أعلى" و "أسفل" يجعله يرتبط بعلماء الكون، والعلماء فى عصر النهضة، لا بالعصور الوسطى. صحيح تماما وبالطبع أن تصور نيقولاس لعلاقة العالم بالله كان تصوراً تأليهيًا، لكن إذا نظرنا إلى الطبيعة من حيث إنها نسق متناغم ومنسجم "لامتناه" بمعنى ما، وتجل متطور أو تدريجى لله، فإن هذه الفكرة تيسر وتشجع بحث الطبيعة لذاتها، وليس ببساطة من حيث إنها معبر حجرى لمعرفة الله الميتافيزيقية. ولم يكن نيقولاس من أنصار وحدة الوجود، بيد أن فلسفته، بالنسبة لجوانب معينة على الأقل، يمكن أن تدرج مع فلسفة برونو وفلاسفة طبيعة آخرين فى عصر النهضة، وبالمغايرة مع خلفية تلك الفلسفات النظرية أو التأملية التى فكر فيها علماء عصر النهضة وشكلوها. وقد يلاحظ المرء فى هذا الصدد أن تأملات نيقولاس الرياضية قدمت حافزًا لـ"ليوناردو دافنكى".

وختامًا، ربما قد نذكّر أنفسنا بأنه على الرغم من أن فكرة نيقولاس عن نسق الطبيعة اللامتناهي قد طورها فلاسفة مثل برونو، وعلى الرغم من أن هذه الفلسفات الطبيعية النظرية شكلت خلفية وحافزًا لبحث الطبيعة العلمى، فإن نيقولاس نفسه لم يكن مسيحيًا فحسب، بل كان مفكرًا مسيحيًا بصورة جوهرية اهتم بالبحث عن الإله المختفي، وكان تفكيره متمركزًا حول المسيح فى طابعه بالتأكيد. ولبيان هذه المسألة الأخيرة، فإننى فى معالجة نظريته عن الإنسان من حيث إنه الكون الصغير قد ذكرت مذهبه عن المسيح من حيث إنه "الحاوى إلى أقصى حد"، و"الوسيط المطلق". لقد كان قريبًا فى اهتماماته الإنسانية، وفى إصراره على الفردية، واهتمامه بالقيمة التى أعطاها لدراسات رياضية وعلمية جديدة، واهتمامه بربط الروح النقدية بميل صوفى ملحوظ، نقول إنه كان قريبًا من عدد من مفكرين آخرين فى عصر النهضة، غير أنه واصل الإيمان فى عصر النهضة الذى حث المفكرين العظام وألهمهم فى العصور الوسطى. بمعنى أن تفكيره انغمس فى الأفكار الجديدة التى اختمرت حينذاك، غير أن رؤيته التى تغلغلت فى تفكيره أنقذته من صنوف المغالاة الأكثر جموحا وطيشا التى وقع فيها بعض فلاسفة عصر النهضة.

"الفصل السادس عشر"

فلسفة الطبيعة (١)

ملاحظات عامة - جيرولامو كردانو - برناردينو تليزيو - فرانسيسكو باتريزى - تومازو كامبانيلا - جيوردنو برونو - بييرجاسندى

١ - ذكرنا فى الفصل السابق العلاقة بين فكرة نيقولاس دى كوسا عن الطبيعة وفلسفات الطبيعة الأخرى التى ظهرت فى عصر النهضة. لقد كانت فكرة نيقولاس عن الطبيعة متمركزة حول الله؛ وفى هذا الجانب من الفلسفة يقترب من فلاسفة العصور الوسطى الرواد، غير أننا رأينا كيف احتلت فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق لامتناه، لا تحتل فيه الأرض موقعًا متميزًا، مركز الصدارة فى هذا الفكر. ومع عدد من مفكرين آخرين فى عصر النهضة ظهرت فكرة الطبيعة منظورًا إليها على أنها وحدة مكتفية بذاتها، أعنى منظورًا إليها على أنها نسق توحده قوتا التعاطف، والجذب اللتان تتخللان فى كل مكان، وتبث فيه نفس العالم الحياة، لا على أنها، كما كان الحال عند نيقولاس دى كوسا، تجل خارجى لله. لقد نظر هؤلاء الفلاسفة إلى الطبيعة من الناحية العملية على أنها كائن عضوى، فقدت بالنسبة لها تمييزات فكر العصور الوسطى وخصائصها بين ما هو حى وما هو غير حى، وبين الروح والمادة معناها وتطبيقها. لقد مالت فلسفات من هذا النوع بصورة طبيعية إلى أن تكون متصفة بمذهب وحدة الوجود فى طابعها. لقد كانت تشبه فى نواح معينة نواحى من الأفلاطونية المحدثة فى عصر النهضة، لكن بينما شدد الأفلاطونيون على ما هو مفارق للطبيعة، وعلى صعود النفس

إلى الله فإن فلاسفة الطبيعة شددوا بدلاً من ذلك على الطبيعة نفسها من حيث إنها نسق مكتف بذاته. ولا يعنى ذلك أن كل مفكرى عصر النهضة الذين ينظر إليهم عادة على أنهم "فلاسفة طبيعيون" قد تخلوا عن اللاهوت المسيحى، أو نظروا إلى أنفسهم على أنهم ثوريون؛ بيد أن فكرهم كان لابد أن يحل الروابط التى ربطت الطبيعة بما هو مفارق لها. فقد مالوا إلى "المذهب الطبيعى".

ومع ذلك، يصعب إلى حد ما أن نصدر أحكامًا عامة على مفكرى عصر النهضة هؤلاء الذين اعتاد مؤرخوهم أن يصنفوهم على أنهم "فلاسفة طبيعيون"، أو "فلاسفة طبيعة"، أو ربما قد يقول المرء بدلاً من ذلك إنه من المخاطرة أن نفعل ذلك. فمن بين الإيطاليين، مثلاً، يمكن للمرء أن يجد بالتأكيد صنوفا من التشابه بين فلسفة جيوردانو برونو والفلسفة الرومانسية الألمانية فى القرن التاسع عشر. بيد أن "النزعة الرومانسية" ليست بالضبط خاصية يمكن للمرء أن ينسبها إلى فكر جيرولامو فراكاستورو (١٤٨٣-١٥٥٣) Girolamo Fracastoro، الذى كان طبيبًا للبابا بولس الثالث، والذى كتب فى موضوعات طبية، كما أنه ألف عملاً عن علم الفلك هو "علاقة الإنسان بالأفلاك" (١٥٣٥) وسلم فى كتابه "عن التجاذب والتنافر" (١٥٤٢) بوجود "صنوف من التجاذب" و "صنوف من التنافر" بين الموضوعات، أعنى أنه سلم بوجود قوتى الجذب والطرد، ليفسر حركات الأجسام فى علاقتها بعضها ببعض. وربما يبدو أن أسمى "تجاذب" "وتنافر" يدلان على رؤية رومانسية، غير أن فراكاستورو فسر طريقة عمل هاتين القوتين بالتسليم "بالجسيمات" أو "الأجسام المحسوسة" التى تبعثها أجسام وتدخل أجسام أخرى بواسطة المسام. وعندما يطبق هذا الخط من التفكير على مشكلة الإدراك الحسى، فإنه يسلم بانبعاث الأنواع أو الصور الحسية التى تدخل الذات المدركة. وقد أحيت هذه النظرية بوضوح نظريات الإدارك الحسى الآلية التى قدمها فى العصور القديمة: أمبيدوقليس، وديمقريطس، وأبيقور، حتى على الرغم من أن فراكاستورو لم يقبل النظرية الذرية العامة لديمقريطس. وتؤكد وجهة نظر من هذا النوع سلبية الذات فى إدراكها للموضوعات الخارجية، وفى كتابه "جريان الدم فى

أوعية الدم وتقاطعها" الذى نُشر عام ١٥٥٥ يقول إن الفهم ليس سوى تمثل لموضوع من الموضوعات للذهن، أعنى أنه نتيجة استقبال نوع من أنوا ع الموضوع. ويستنتج من ذلك نتيجة تقول من المحتمل أن يكون الفهم سلبيًا بصورة خالصة. وصحيح أنه يسلم أيضا بقوة خاصة، يسميها الملاحظة، لفهم الانطباعات المتنوعة لشىء ما من حيث إنه كل يمتلك علاقات توجد فى الموضوع نفسه، أو من حيث إنه كلٌ ذو معنى. ولذلك ليس من حق المرء أن يقول إنه أنكر أى فاعلية من جانب الذهن. فهو لم ينكر قوة الذهن التأملية، ولا قوته لتكوين مفاهيم أو ألفاظ كلية. وفضلاً عن ذلك، فإن استخدام مصطلح "النوع" مستمد بوضوح من التراث الإسكولائى الأرسطى. ومع ذلك، فإن لنظرية فراكاستورو عن الإدراك الحسى طابعًا "طبيعيا" ملحوظًا. وربما ترتبط باهتماماته من حيث إنه طبيب.

لقد كان فراكاستورو طبيبًا، بينما كان كاردانو رياضيًا، وكان لتليزيو اهتمام كبير بمسائل علمية. لكن على الرغم من أن رجلاً مثل تليزيو أكد الحاجة إلى بحث تجريبى فى العلم فإنه لم يحصر نفسه بالتأكيد فى فروض لا يمكن التحقق منها تجريبيًا، لكنه طور تأملات فلسفية تخصه هو. وليس من اليسير دومًا أن نقرر ما إذا كان يمكن تصنيف مفكر معين من مفكرى عصر النهضة على أنه فيلسوف، أو عالم: فقد اهتم عدد من فلاسفة هذا العصر بالعلم وبالبحث العلمى، بينما لم يكن العلماء كارهين باستمرار للتأمل الفلسفى على الإطلاق. ومع ذلك، فإنه يمكن تصنيف أولئك الذين كان عملهم العلمى الشخصى ذا أهمية فى تطوير الدراسات العلمية على أنهم علماء، فى حين أن أولئك الذين هم جديرون بالتقدير بسبب تأملهم لا بسبب إسهامهم الشخصى فى الدراسات العلمية يصنفون على أنهم فلاسفة طبيعة، حتى على الرغم من أنهم قد يكونون قد ساهموا بصورة غير مباشرة فى التقدم العلمى بالسبق بصورة تأملية أو نظرية إلى بعض الفروض التى حاول العلماء التحقق منها. بيد أن اتحاد التأمل الفلسفى باهتمام بمسائل علمية، ترتبط أحيانا باهتمام

بالسيمياء(*)، بل وحتى بالسحر، هو خاصية تميز مفكرى عصر النهضة. فلقد كان لديهم إيمان قوى بالتطور الحر للإنسان، وبقدرته المبدعة أو الخلاقة، وحاولوا أن يعززوا التطور الإنسانى والقدرة الإنسانية بوسائل متنوعة. لقد وجدت عقولهم متعة فى التأمل العقلى الحر، وفى تطوير الفروض الجديدة، والتيقن من وقائع جديدة عن العالم؛ ويرجع الاهتمام بالسيمياء الذى لم يكن غير مألوف إلى الأمل فى مد سلطة الإنسان، وسيطرته، وثروته وليس إلى خرافة محض. ويمكن للمرء أن يقول مع التعديلات الضرورية إن روح عصر النهضة عبرت عن تغير فى التشديد على المحايثة بدلا من العلو، واعتماد الإنسان على قوة الإنسان المبدعة أو الخلاقة. إن عصر النهضة هو عصر الانتقال من فترة شكّل فيها علم اللاهوت الخلفية العقلية، وحث عقول الناس على فترة كان لابد أن يؤثر فيها تطور العلوم الطبيعية الخاصة والعقل الإنسانى والحضارة الإنسانية بصورة أكبر وأكبر؛ ولقد كانت بعض فلسفات عصر النهضة على الأقل عوامل خصبة لتطور العلم بدلا من أنساق الفكر التى يمكن للمرء أن يتوقع معالجتها معالجة جادة من حيث إنها فلسفات.

وأقترح فى هذا الفصل أن أعالج باختصار بعض فلاسفة الطبيعة الإيطاليين، والفيلسوف الفرنسى بيير جاسندى. وأعالج فى الفصل القادم بعض فلاسفة الطبيعة الألمان، ما عدا نيقولاس دى كوسا، الذى عالجناه بصورة منفصلة فيما سبق.

٢ - جيرولامو كردانو (١٥٠١-١٥٧٦) Girolamo Cardano رياضى من رجالات القوم، وطبيب شهير، كان أستاذًا فى الطب فى جامعة "بافيا" Pavia عام ١٥٤٧، وعلى نحو معهود ربط من حيث إنه علم من أعلام عصر النهضة دراساته الرياضية وممارسة

(*) مصطلح Alchemy يترجم أحيانا "بالخيمياء" أو "السيمياء" وهو ضرب من الكيمياء القديمة ازدهر فى العصور الوسطى، وكانت غايته تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب، واكتشاف علاج عام لجميع الأمراض، ووسيلة إلى إطالة العمر إلى ما لا نهاية (وما يعرف بإكسير الحياة) ويعتقد أنها نشأت فى مدينة الإسكندرية وتأثرت بالفلسفة اليونانية، ثم بآراء الكيميائيين العرب (المترجم).

الطب باهتمام بعلم الفلك وميل قوى نحو التأمل الفلسفى. لقد كانت فلسفته مذهبًا من مذاهب النزعة الحيوية. فهناك مادة أصلية غير محددة، تملأ المكان كله. يضاف إلى ذلك أنه من الضرورى التسليم بمبدأ التوليد، والحركة التى هى نفس العالم. وتصبح نفس العالم عاملاً فى العالم التجريبى فى صورة "الحرارة" أو الضوء، ومن عمل نفس العالم فى المادة تتولد موضوعات تجريبية، توجد بداخلها نفس، وتوجد بينها علاقتا التجاذب والتنافر. وعند تكوين العالم انفصلت السماء، مقر الحرارة، أولاً عن العالم الأرضى، الذى هو مكان عنصرى الرطوبة والبرودة. ويعبر عن حماسة جاردانو لعلم التنجيم فى اعتقاده بأن السماوات تؤثر على مجرى الأحداث فى العالم الأرضى. وتولدت المعادن بداخل الأرض عن طريق ردود الفعل المتبادلة لعناصر الأرض الثلاثة وهى: التراب، والهواء، والماء، وهى ليست أشياء حية فحسب، بل إنها تميل كلها نحو شكل الذهب. وفيما يخص ما نسميه عادة بالأشياء الحية فإن الحيوانات تولدت من الديدان، وانبثقت أشكال الديدان من الحرارة الطبيعية فى الأرض.

وتدين وجهة النظر هذه عن العالم من حيث إنه كائن عضوى مفعم بالحيوية، أو من حيث إنه نسق واحد تبث فيه نفس العالم الحياة بوضوح بقدر كبير لمحاورة "تيماوس" لأفلاطون، فى حين أن بعض الأفكار، مثل فكرتى المادة اللا محددة، و "الصور" مستمدة من التراث الأرسطى. وربما قد نتوقع أن كاردانو طوّر هذه الأفكار فى اتجاه طبيعى خالص، بيد أنه لم يكن ماديًا. ويوجد فى الإنسان مبدأ عقلى خالد، "العقل"، يدخل فى اتحاد مؤقت مع النفس الفانية والجسم. وقد خلق الله عدداً محدداً من هذه النفوس الخالدة، ويتضمن الخلود والتناسخ. وبهذه النظرة إلى العقل الخالد من حيث إنه شىء يمكن أن ينفصل عن نفس الإنسان الفانية يمكن للمرء أن يرى تأثير الرشدية، ومن المحتمل أنه يمكن أن يرى التأثير نفسه فى رفض كاردانو أن يسلم بأن الله خلق العالم بحرية. فإذا رجع الخلق ببساطة إلى الاختيار الإلهى فحسب، لن يكون هناك سبب، أو مبرر للخلق؛ فهو عملية ضرورية وليس نتيجة اختيار الله.

بيد أنه يوجد فى فلسفة كاردانو أكثر من الولع بدراسة الآثار القديمة، أو تلفيق عناصر معًا مأخوذة من فلسفات الماضى المختلفة لتكون مذهبًا حيويًا. ويتضح أنه شدد كثيرًا على فكرة القانون الطبيعى، وعلى وحدة الطبيعة من حيث إنها نسق يحكمه قانون، وفى هذه الناحية يتفق فكره مع الحركة العلمية فى عصر النهضة، حتى على الرغم من أنه عبّر عن إيمانه بقانون طبيعى عن طريق أفكار ونظريات أخذها من فلسفات الماضى. ويظهر هذا الاعتقاد فيما يخص سلطة القانون بوضوح فى إصراره على أن الله أخضع الأجسام السماوية، والأجسام بوجه عام، لقوانين رياضية، وإصراره على أن امتلاك المعرفة الرياضية هو صورة من صور الحكمة. ويتجسد حتى عن طريق إيمانه "بالسحر الطبيعى"؛ لأن قوة السحر ترتكز على وحدة كل ما هو موجود. وطبيعى أن المعنى الذى يمكن أن يقال به "ما هو موجود"، وينتمى إلى مجال العلل يحتاج إلى تحليل أكثر وضوحًا مما حاول كاردانو، بيد أن الاهتمام بالسحر الذى هو خاصية من خصائص بعض مفكرى عصر النهضة يعبر عن إيمانهم بنظام الكون العلّى، حتى على الرغم من أنه قد يبدو لنا خياليا وغير معقول.

(٣) ودعم النظرية الحيوية أيضا برناردينو تليزيو (١٥٠٩–١٥٨٨) B.Telesio وهو من مدينة "كوسنزا" فى "كالابريا"، ومؤلف كتاب "عن طبيعة الأشياء طبقًا لمبادئها الخاصة"، ومؤسس أكاديمية تليزيانا أو كوزنتينا فى نابلى. ويرى تليزيو أن العلل الأساسية للأحداث الطبيعة هما عنصرا الحرارة والبرودة، ويمثل التعارض بينهما بصورة عينية التناقض التقليدى بين السماء والأرض. وبالإضافة إلى هذين العنصرين يسلم تليزيو بمادة سلبية ثالثة، التى تنتفخ، أو تخف كثافتها عن طريق نشاط الحرارة، وتُضغط عن طريق نشاط العنصر البارد. ويوجد فى أجسام الحيوانات والناس "الروح" وهى انبعاث رقيق للعنصر الحار، الذى يمر خلال الجسم عن طريق الأعصاب مع أنه يوجد فى المخ فى واقع الأمر. وترتد فكرة "الروح" إلى النظرية الرواقية عن "النفوس"

التى هى نفسها مستمدة من مدارس اليونان الطبية، وتظهر مرة ثانية فى فلسفة ديكارت تحت اسم "الأرواح الحيوانية"(*).

إن "الروح" التى هى نوع من الجوهر السيكولوجى، يمكن أن تستقبل انطباعات تنتجها أشياء خارجية، ويمكن أن تجددها فى الذاكرة. وبذلك فإن للروح وظيفة استقبال الانطباعات الحسية، وتوقع انطباعات حسية مستقبلية؛ والاستدلال المماثل من حالة إلى حالة راسخ وقائم فى الإدراك الحسى، والذاكرة. ومن ثم فإن الاستدلال يبدأ بالإدراك الحسى، ووظيفته هى توقع الإدراك الحسى، من حيث إن نتائجه وتوقعاته للتجربة المستقبلية لابد أن تتحقق تجريبيًا. ولم يتردد تليزيو فى أن يستنتج نتيجة تقول إن العقل ناقص دون مساعدة الحس(1). فهو يفسر الهندسة، مثلا، فى ضوء هذه النظرية، أقصد من حيث إنها صورة سامية من استدلال تمثيلى يقوم على الإدراك الحسى. ويسلم، من جهة أخرى، بفكرة المكان الفارغ، التى لا تكون سوى نسق أو نظام من علاقات بين أشياء. والأمكنة هى تغيرات أو تحولات لهذا النسق، أو النظام العام للعلاقات.

إن الدافع الطبيعى الأساسى، أو الغريزة فى الإنسان هو المحافظة على الذات. والمحافظة على الذات هى الغريزة المسيطرة فى الحيوانات كذلك، بل وحتى فى المادة اللاحية، التى لا تكون حية فحسب بمعنى نسبى، كما يظهر عن طريق وجود الحركة فى كل مكان، عرض الحياة. (حقًا، إن كل الأشياء قد منحت "الإدراك" بدرجة ما، وهى فكرة طورها ليبنتس فيما بعد). وعن طريق هذه الغريزة الأساسية قام تليزيو بتحليل حياة الإنسان الانفعالية. وبذلك، فإن الحب، والكراهية هما شعوران يتجهان بحسب

(*) الأرواح الحيوانية عند ديكارت هى جزئيات لطيفة رقيقة من الدم، ولما كانت صغيرة جدًا فهى تتحرك بسرعة خلال الأعصاب، وتوصل بين المخ والعضلات من جهة، وبين أعضاء الحس والمخ من جهة أخرى. وبذلك تيسر للنفس أن تحرك الجسم وأن تتلقى آثار الأشياء الخارجية (المترجم).

(1) De rerum natura, 8-1.

الترتيب نحو ما يدعم المحافظة على الذات، أو ما يعوق المحافظة على الذات، فى حين أن السرور هو الشعور الملازم للمحافظة على الذات. والفضائل الأصلية، مثل الفطنة، والجلد، هى كلها صورة متنوعة تعبر بها الغريزة الأساسية عن نفسها فى تحققها، فى حين أن الحزن، والانفعالات المماثلة تعكس ضعف الباعث الحيوى. إن لدينا هنا استباقا واضحًا لتحليل إسبينوزا للانفعالات.

ومع ذلك فإن تليزيو لم يعتقد أنه يمكن تحليل الإنسان وتفسيره بألفاظ بيولوجية فقط. لأن الإنسان لديه القدرة على أن يجاوز الدافع البيولوجى للمحافظة على الذات: فهو يستطيع حتى أن يهمل سعادته، ويعرض نفسه للموت بحرية، كما أنه يستطيع أن يسعى جاهدًا إلى الاتحاد مع الله، ويتأمل ما هو إلهى. ومن ثم لابد أن يسلم المرء بوجود طبيعة إضافية فى الإنسان، وأعنى بذلك النفس الخالدة، التى تلهم الجسم و "الروح"، والتى لديها القدرة على الاتحاد بالله.

إن المنهج الذى اعتنقه تليزيو هو المنهج التجريبى؛ لأنه يعتمد على الإدراك الحسى بالنسبة لمعرفة العالم، وينظر إلى الاستدلال على أنه لا يعدو سوى عملية لتوقع الإدراك الحسى المستقبلى بناء على التجربة الماضية. وبذلك قد ننظر إليه على أنه قد رسم الخطوط العريضة لجانب من المنهج العلمى، حتى وإن كان ذلك بصورة فجة إلى حد ما. وعرض، فى الوقت نفسه، فلسفة تجاوز ما يمكن التحقق منه تجريبيًا عن طريق الإدراك الحسى. وقد شدد على هذه المسألة "باتريزى"، الذى سأعرض له فيما بعد. ولكن لم يكن ارتباط العداوة تجاه التجريدات الإسكولائية بتحمس شديد للتجربة الحسية المباشرة فحسب، بل وأيضا بتأملات فلسفية راسخة بصورة لا تفى بالغرض ما يميز فكر عصر النهضة، الذى كان خصبًا فى نواح كثيرة، وغير منظم.

٤ – على الرغم من أن فرانسيسكو باتريزى لاحظ أن تليزيو لم يمتثل فى تأملاته الفلسفية لمبادئه الخاصة بالتحقق، فإنه هو نفسه قد انصاع للتأمل أكثر من تليزيو، الذى ربما تكمن ماهية فلسفته فى جانبها الطبيعى إلى حد كبير. ولد باتريزى فى "ألمانيا"، وقضى حياته، بعد رحلات كثيرة، أستاذًا للفلسفة الأفلاطونية فى روما. وهو

مؤلف كتاب: مناقشات فى أربعة كتب (عام ١٥٧١)، وفلسفة جديدة للأكوان (عام ١٥٩١)، بالإضافة إلى عدد من أعمال أخرى، بما فيها خمسة عشر كتابًا عن الهندسة. ولما كان عدوًا لدودًا لأرسطو، فإنه نظر إلى الأفلاطونية على أنها تناسب المسيحية إلى حد كبير، وأن مذهبه هو قد أُعد بوضوح لاستعادة المارقين عن الدين إلى الكنيسة. وأهدى كتابه "فلسفة جديدة" إلى البابا جريجوريوس الرابع عشر. ولذلك فإن المعالجة الجيدة لباتريزى ربما تكون فى الفصل الخاص بإحياء الأفلاطونية، بيد أنه قدم فلسفة عامة عن الطبيعة، ولذلك اخترت أن أعالج فكره هنا باختصار.

لجأ باتريزى إلى أطروحة التراث الأفلاطونى القديمة عن النور. فالله هو النور الأصلى وغير المخلوق، انبثق منه النور المرئى. هذا النور هو المبدأ الفعال، والمكون فى الطبيعة، ومن حيث إنه كذلك فإننا لا يمكن أن نسميه ماديًا على الإطلاق. فهو، بالفعل، نوع من الوجود المتوسط الذى يكون رابطة بين ما هو روحى بصورة خالصة وما هو مادى وخامل بصورة خالصة. غير أنه لابد أن نسلم بعوامل أساسية أخرى فى الطبيعة إلى جانب النور. وأحد هذه العوامل المكان، الذى يصفه باتريزى بطريقة عارضة إلى حد ما. فالمكان هو وجود متاصل، لا يلازم العدم. فهل هو، بالتالى، جوهر؟ إنه ليس جوهرًا فرديًا يتكون من مادة وصورة كما يقول باتريزى، وهو لا يقع داخل مقولة الجوهر. ومن جهة أخرى، إنه جوهر بمعنى ما؛ لأنه لا يلازم العدم مطلقًا. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن يتوحد مع الكم. أو، لو أنه توحد معه، فإنه لا يتوحد مع أى كم يقع داخل مقولة الكم: إنه مصدر، كل كم تجريبى وأصله. وهذا الوصف الذى يقدمه باتريزى للمكان يذكرنا بالوصف الذى قدمه له أفلاطون فى محاورة تيماوس. إنه لا يمكن أن يسمى أى شىء محدد. فهو ليس جوهرًا روحيًا خالصا، ولا جوهرًا ماديًا من جهة أخرى: إنه، بالأحرى، "جسم غير مادى"، امتداد مجرد يسبق، من الناحية المنطقية على الأقل، تولد الأجسام المتميزة، والتى يمكن أن تتكون منطقيًا من "المتناهى فى الصغر"، أو النقاط. وفكرة "الحد الأدنى"، الذى ليس هو كبير ولا صغير، بل كلاهما معًا، قد استخدمها جيوراندو برونو. إن المكان يملؤه، كما يرى باتريزى، عامل أساسى آخر فى

تكوين العالم، هو "السيولة". إن النور، والحرارة، والمكان، والسيولة هى العوامل الأولية، أو المبادئ الأولية.

إن فلسفة باتريزى تلفت النظر لغرابتها، وهى خليط غريب من التأمل الأفلاطونى، ومحاولة لتفسير العالم التجريبى بعوامل مادية أساسية معينة، أو بعوامل شبه مادية. فالضوء، كما يرى، هو ضوء مرئى من جهة، لكنه أيضا مبدأ ميتافيزيقى أو وجود يفيض من الله ويبعث الحياة فى كل الأشياء. إنه مبدأ الكثرة، يخرج ما هو كثير إلى الوجود؛ بيد أنه كذلك مبدأ الوحدة الذى يربط كل الأشياء فى وحدة واحدة. ويستطيع العقل أن يصعد إلى الله عن طريق الضوء.

٥ – وثمة خليط أو مزيج غريب آخر من عناصر متنوعة قدمه تومازو كامبانيلا Tommaso Campanella(١٥٦٨–١٦٣٩) ، وهو عضو من أعضاء النظام الدومينيكى للرهبان، ومؤلف كتاب اليوتوبيا السياسية الشهير، وهو "مدينة الشمس" (عام١٦٢٣)، الذى طرح فيه، سواء ذلك بصورة جادة أم لا، اتفاقًا شيوعيًا للمجتمع الذى افترضته محاورة الجمهورية لأفلاطون بصورة واضحة. قضى كامبانيلا فترة طويلة من حياته فى السجن، بسبب اتهاماته بالهرطقة، لكنه ألف عددًا من الأعمال الفلسفية بما فى ذلك الفلسفة مبرهنًا عليها عن طريق الحواس (عام ١٥٩١)، وعن الأشياء الحسية (عام ١٦٢٠)، وانتصار الأثينيين (عام ١٦٣١)، والفلسفة العامة أو الميتافيزيقا (عام ١٦٣٧). وفى مجال السياسة ناصر المثل الأعلى للمونارشية الكلية تحت قيادة البابا الروحية، وقيادة المونارشية الإسبانية الدنيوية. هذا الرجل بعينه الذى تكبد مدة الحبس بتهمة تآمره على ملك أسبانيا هو الذى أثنى على المونارشية الأسبانية فى كتابه المونارشية الأسبانية (عام ١٦٤٠).

تأثر كامبانيلا بتليزيو بشدة، وأصر على البحث المباشر للطبيعة من حيث إنها مصدر معرفتنا بالعالم. كما أنه مال إلى تفسير الاستدلال بناء على الخطوط نفسها التى أرساها تليزيو. بيد أن إلهام تفكيره كان مختلفًا. فإذا كان قد شدد على الإدراك الحسى، والدراسة التجريبية للطبيعة فإنه قد فعل ذلك لأن الطبيعة، على حد تعبيره،

هى التمثال الحى لله، هى مرآة الله، أو صورته المحسوسة. وثمة طريقتان رئيسيتان للوصول إلى معرفة الله، الأولى هى دراسة التجلى الذاتى لله فى الطبيعة ونستعين فى ذلك بالحواس، والثانية هى الكتاب المقدس. والقول بأنه يجب النظر إلى الطبيعة على أنها تجل لله هو موضوع مألوف ومعروف، بالتأكيد، فى الفكر الوسيط. ويجب علينا ألا نتذكر سوى مذهب بونافنتورا عن العالم المادى من حيث إنه "أثر"، أو "ظل الله"؛ وقام نيقولاس دى كوسا، الذى أثر فى كمبانيلا، بتطوير هذا الخط من التفكير. بيد أن دوميناكى عصر النهضة شدد على الملاحظة الفعلية للطبيعة. ولم تكن فى الأساس مسألة إيجاد صنوف من المماثلة الصوفية فى الطبيعة، كما كان الحال عند القديس بونافنتورا، بل كانت، بالأحرى، مسألة قراءة كتاب الطبيعة من حيث إنه مفتوح للإدراك الحسى.

كان كامبانيلا على يقين تام بأنه يمكن البرهنة على وجود الله، والطريقة التى شرع بها فى البرهنة على وجوده جديرة بالاهتمام، إن لم يكن فقط بسبب تشابهها الواضح مع تعاليم ديكارت فى القرن السابع عشر. فقد أثبت، مقدمًا فى ذلك حججًا ضد النزعة الشكية، أننا نستطيع على الأقل أن نعرف أننا لا نعرف هذا أو ذاك، أو أننا نشك فيما إذا كان هذا أو ذاك هو الحقيقة الواقعية. وفضلا عن ذلك، فإن وجود المرء الخاص ينكشف فى فعل الشك. وكامبانيلا فى هذه المسألة يعد نوعًا من الرابطة بين القديس أوغسطين بمبدئه "أنا أخطئ، إذن أنا موجود"، وديكارت بمبدئه "أنا أفكر، إذن أنا موجود". يضاف إلى ذلك أن المرء عندما يعى وجوده الخاص فإنه يعى أيضا وجودًا غير وجوده هو: فعندما نخبر المتناهى نعرف أن موجودًا آخر موجود، وكذلك، فى الحب نعى وجود الآخر (وربما يكون ديكارت قد قبل وجهة النظر هذه واستخدمها فيما بعد). إننى موجود بالتالى، وأنا متناه، لكن لدى، أو يمكن أن يكون لدى، فكرة الحقيقة الواقعية اللامتناهية. ولا يمكن أن تكون هذه الفكرة هى تأليفى الخاص التعسفى، أو تكون، بالفعل، تأليفى على الإطلاق: إنها لابد أن تكون نتيجة عمل الله. وبالتأمل فى فكرة الموجود اللامتناهى والمستقل أدرك أن الله

موجود بالفعل. وبهذه الطريقة، ترتبط معرفة وجودى الخاصة من حيث إننى موجود متناه، ومعرفة الله من حيث إنه موجود لامتناه ارتباطًا وثيقًا. بيد أنه من الممكن أيضا بالنسبة للإنسان أن يكون له اتصال مباشر بالله، يقدم أسمى معرفة ممكنة مباحة للإنسان، ويتضمن فى الوقت نفسه حب الله؛ ومعرفة الله المغرمة هذه هى أفضل طريقة لمعرفته.

الله هو خالق كل الموجودات المتناهية، وهذه الموجودات تتكون، كما يرى كامبانيلا، من الوجود واللا وجود، وتزداد قضية اللا وجود عندما يصعد المرء فى سلم الكمال. وتلك بالتأكيد طريقة حديثة خاصة جدًا، لكن الفكرة الأساسية مستمدة من التراث الأفلاطونى، ولم تكن من اختراع كامبانيلا. والصفات (أو المحمولات) الأساسية للوجود هى القوة، والحكمة، والحب؛ وما هو غير موجود بصورة كبيرة يختلط بما هو موجود، أى أن الأكثر ضعفًا هو مشاركة فى هذه الصفات. ومن ثم عندما يهبط المرء فى سلم الكمال، فإنه يجد نسبة زائدة من الوهن، أو نقص القوة، ونسبة تزايد من عدم الحكمة، والكراهية. بيد أن كل مخلوق حى بمعنى ما، ولا شىء دون درجة من الكمال والشعور. وعلاوة على ذلك، فإن كل الأشياء المتناهية تكون معًا نسقًا، يقدم المكان شرطه السابق؛ ويرتبط بعضها ببعض عن طريق صنوف من التعاطف والتنافر المتبادلة. ونجد فى كل مكان الغريزة الأساسية للمحافظة على الذات. غير أن هذه الغريزة، أو الدافع يجب ألا يُفسر بمعنى أنانى ضيق ومحدود. فالإنسان، على سبيل المثال، كائن اجتماعى، ومهيأ لأن يعيش فى مجتمع. وفضلاً عن ذلك، فإن لديه القدرة على أن يرتفع فوق حب الذات بالمعنى الضيق إلى حب الله، الذى يعبر عن ميله إلى أن يعود إلى أصله ومصدره.

ونحن نصل إلى معرفة صفات الوجود الأولية عن طريق تأمل ذواتنا. فكل إنسان يعى أنه يستطيع أن يفعل، أو أنه لديه قوة ما، وأنه يستطيع أن يعرف شيئًا، وأنه يريد الحب، أو يمتلكه. وبالتالى فإننا ننسب صفة القوة، والحكمة، والحب إلى الله؛ الموجود اللامتناهى بأقصى درجة ممكنة، ونجد هذه الصفات فى أشياء متناهية لا إنسانية

بدرجات متنوعة ومختلفة. وتلك مسألة جديرة بالاهتمام لأنها تبين ميل كامبانيلا إلى الإشارة إلى أننا نفسر الطبيعة بناء على مماثلة بذواتنا. بمعنى أن كل معرفة هي معرفة بذواتنا. فنحن ندرك آثار (معلولات) الأشياء فى ذواتنا، ونجد أنفسنا تحدنا وتقيدنا أشياء ليست هي ذواتنا. ومن ثم ننسب إليها أنشطة، ووظائف تماثل تلك التى ندركها فى ذواتنا. وعما إذا كانت وجهة النظر هذه تتسق مع إصرار كامبانيلا، تحت تأثير تليزيو، على المعرفة الحسية المباشرة للطبيعة فإنها ربما تكون موضع شك، غير أنه وجد تبرير تفسيرنا للطبيعة بمماثلة مع ذواتنا فى نظرية الإنسان من حيث إنه الكون الصغير. فإذا كان الإنسان هو الكون الصغير، أو العالم الصغير، فإن العالم فى صورة مصغرة، وصفات الوجود من حيث إنها توجد فى الإنسان هى أيضًا صفات الوجود بوجه عام. وإذا كانت طريقة التفكير هذه تصور تفكير كامبانيلا، فإنها عرضة لاعتراض واضح يقول إن نظرية الإنسان من حيث إنه الكون الصغير لابد أن تكون نتيجة وليست مقدمة. بيد أن كامبانيلا بدأ، بالطبع، من وجهة نظر تقول إن الله ينكشف ويظهر فى كل مخلوق مثلما ينكشف أو يظهر فى مرآة. وإذا قبلنا وجهة النظر هذه، فإنه ينجم عن ذلك أن معرفة الوجود المعروفة بصورة أفضل بالنسبة لنا هى مفتاح معرفة الوجود بوجه عام.

٦ – وجيوراندو برونو J.Bruno هو فيلسوف الطبيعة الإيطالى الأكثر شهرة. ولد برونو فى مدينة "نولا" بالقرب من "نابلي" عام ١٥٤٨، (وبالتالى كان يسمى أحيانًا "النولانى")، دخل النظام الدومينيكي للرهبان فى نابلي، لكنه أهمل هذه العادة فى روما بعد اتهامه باعتناق آراء هرطقية. ثم بدأ حياة الترحال التى أخذته من إيطاليا إلى جنيف، ومن جنيف إلى فرنسا، ومن فرنسا، إلى إنجلترا، حيث ألقى بعض المحاضرات فى جامعة "أكسفورد"، ومن إنجلترا عائدًا مرة أخرى إلى فرنسا ثم إلى ألمانيا. وعندما عاد إلى إيطاليا متسرعًا ومن غير روية، قبضت عليه محكمة التفتيش فى البندقية عام ١٥٩٢، وتم تسليمه فى العام الذى أعقبه إلى محكمة التفتيش الرومانية وقضى بعض

السنوات فى السجن. وأخيراً أُحرق فى روما فى السابع عشر من فبراير عام ١٦٠٠ لأنه ظل متمسكا بآرائه.

تشمل كتابات برونو كتاب "فى ظلال الأفكار" (عام ١٥٨٢)، والأعمال الآتية فى صورة محاورة: مأدبة الرماد (عام ١٥٨٤)، والسبب، والمبدأ، والوحدة (عام ١٥٨٤)، والكون اللا محدود والعوالم (عام ١٥٨٤)، وطرد الوحش المنتصر (عام ١٥٨٤)، وقبالة الحصان بيغاز المقرون بحمار أركاديا (عام ١٥٨٥). ومن بين أعماله الأخرى هناك ثلاث قصائد لاتينية نُشرت عام ١٥٩١ هى: عن الحد الأدنى المثلث والقياس مع المعرفة التأملية الحقيقية، والكتاب الرابع عن المبادئ التأملية الكثيرة، وعن الموناد، والعدد والشكل، وتفسير المبادئ الميتافيزيقية والرياضية والفيزيائية الخفية، وعما لا يمكن قياسه وما لا يمكن عده، وبالتالى الكتاب الثامن عن الكون والعالم.

نقطة بداية تفكير برونو ومصطلحاته قدمتها، بالطبع، فلسفات سابقة. فقد أخذ بياشر خطة الأفلاطونية المحدثة الميتافيزيقية، كما توسطها الأفلاطونيون الإيطاليون، ونيقولاس دى كوسا، وبذلك فإنه يصور الطبيعة بكثرة موجوداتها فى كتابه "ظلال الأفكار" بأنها تنبثق من الوحدة الإلهية الجوهرية إلى أقصى الحدود. وهناك ترتيب هرمى فى الطبيعة من المادة فصاعداً إلى ما هو غير مادى، ومن الظلال إلى النور؛ والطبيعة عاقلة من حيث إنها التعبير عن الأفكار الإلهية. ومع ذلك فإن الأفكار الإنسانية هى ببساطة ظلال، أو انعكاسات للأفكار الإلهية، مع أن المعرفة الإنسانية لديها القدرة على التقدم والتعمق بحسب تحرك العقل إلى أعلى من موضوعات الإدراك الحسى نحو الوحدة الإلهية والأصلية، التى هى فى ذاتها، مع ذلك، لا يمكن النفاذ إليها عن طريق العقل الإنسانى.

بيد أن الخطة التقليدية هذه لم تشكل سوى القليل من خلفية فكر برونو، بالمقابلة بما طورته فلسفته الخاصة. فعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة صورت العالم باستمرار بأنه "فيض" إلهى، أو خلق، ومن حيث إنه انعكاس لله، فإنها شددت باستمرار على العلو الإلهى، وتعذر إدراكه. أما الحركة الداخلية لتأمل برونو فقد كانت

نحو فكرة المحايثة الإلهية، وكانت، بالتالى، نحو مذهب وحدة الوجود. إنه لم يحقق مطلقًا توفيقا كاملاً بين وجهتى النظر، ولم يقم باستبعاد محدد لوجهة النظر الأولى مفضلاً وجهة النظر الأخرى.

يؤكد برونو فى كتابه "عن السبب، والمبدأ، والوحدة" علو الله، وتعذر إدراكه، وخلقه للأشياء التى تتميز عنه. "فمن معرفتنا بالأشياء المستقلة كلها لا نستطيع أن نستدل على أى معرفة أخرى بالسبب الأول، والمبدأ إلا عن طريق الآثار، وتلك طريقة لا تحقق المراد إلى حد ما... ولذلك فإننا إذا عرفنا الكون فمن المحتمل ألا نعرف شيئا عن وجود المبدأ الأول وجوهره.. ثم إذا تأملنا الجوهر الإلهى، بسبب لا نهائيته، وبسبب وجوده البعيد تمامًا عن آثاره... فإننا لا نستطيع أن نعرف شيئا إلا عن طريق الآثار، كما يقول الأفلاطونيون، أو عن طريق الآثار البعيدة كما يقول المشاءون[١]. ويتحول الاهتمام فى الحال مع ذلك، إلى المبادئ والأسباب فى العالم، ويعطى برونو أهمية خاصة لفكرة نفس العالم من حيث إنها الفاعل المحرك، والمسبب المحايث. والملكة الأولية والأساسية لنفس العالم هى العقل الكلى، الذى هو "الفاعل الفعال الفيزيائى الكلى"، و"الصورة الكلية" للعالم[٢]. فهو ينتج الصور الطبيعية فى العالم، فى حين أن عقولنا تنتج الأفكار الكلية لهذه الصور. إنه الصورة الكلية للعالم من حيث إنه يوجد فى كل مكان، ويبعث الحياة فى كل شىء. فالجلد من حيث إنه جلد، والزجاج من حيث إنه زجاج ليس حيًا فى ذاته بالمعنى العادى كما يقول برونو؛ بل إنه يتحد بنفس العالم وتبث فيه الحياة، وتكون لديه، من حيث إنه مادة، إمكانية تكوين جزء من كائن حى. إن المادة بمعنى مادة أرسطو الأولى هى بالفعل مادة ممكنة وليس لها شكل إذا نظرنا إليها من وجهة نظر ما، أما إذا نظرنا إليها على أنها منبع الصور ومصدرها فإننا لا يمكن أن ننظر إليها

(1) Dialogo second, Opere, 1. PP. 175-6.

(2) Ibid, P. 179.

على أنها مادة غير مفهومة؛ فالمادة المحض تماما هى الشىء نفسه مثل الفعل المحض. لقد استخدم برونو نظرية نيقولاس دى كوسا عن "توافق الأضداد" فى نظرته إلى العالم. فبعد أن بدأ فى تأكيد التمييزات استمر فى بيان طابعها النسبى. إن العالم يتكون من أشياء متميزة، وعوامل متميزة، بيد أننا ننظر إليه فى النهاية على أنه "واحد، ولا متناه، وغير متحرك"، (أعنى أنه عاجز عن حركة موضعية)، وعلى أنه موجود واحد، وجوهر واحد"(١). والفكرة التى أخذها برونو من نيقولاس دى كوسا، والتى تقول إن العالم لا متناه دعمتها حججه فى كتابه "عن الكون اللامتناهى والعوالم" حيث يقول: "إننى أسمى العالم "الكثير اللامتناهى"؛ لأنه ليس له حد، أو سطح، وأنا لا أسمى العالم "ظاهر للعيان فى كثرة"؛ لأن أى جزء نأخذه يكون متناهيًا، وكل عالم من العوالم التى لا تعد ولا تحصى التى يتضمنها يكون متناهيًا. إننى أسمى الله "ظاهر للعيان فى وحدة"؛ لأنه يبعد عن نفسه كل الحدود، ولأن كل صفة من صفاته واحدة ولا متناهية، وأسمى الله "لا متناه فى كثرة"؛ لأنه يوجد فى العالم كله بصورة شاملة ولا محدودة، وبصورة كلية فى كل جزء من أجزائه، متميزًا عن نهائية الكون التى توجد فى الكل بصورة شاملة، بيد أنها لا توجد فى الأجزاء، إذا كان يمكن أن نسميها، بالإشارة إلى اللامتناهى، أجزاء بالفعل(٢).

وهنا يقوم برونو بالتمييز بين الله والعالم. كما أنه يتحدث عن الله، مستخدمًا عبارات نيقولاس دى كوسا، من حيث إنه اللامتناهى الخفى، أما العالم فهو اللامتناهى الظاهر. بيد أن فكره يميل باستمرار إلى التخفيف من هذه التمييزات، أو التأليف بين "النقائض". ففى كتابه "الحد الأدنى المثلث" يتحدث عن الحد الأدنى الذى يقوم على مستويات رياضية، وفيزيائية، وميتافيزيقية. فالحد الأدنى الرياضى هو الوحدة، والحد

---

(1) Dialogo quinto, PP.274FF-.

(2) Dialogo primo, P.298.

الأدنى الفيزيائى هو الذرة أو الموناد، وهى غير مرئية، وحية بمعنى ما، والنفوس الخالدة هى "مونادات" أيضا. والطبيعة هى النسق المتناغم والمنكشف بذاته من الذرات والمونادات فى علاقتها المتبادلة. ولدينا هنا وجهة نظر عن الكون تؤمن بالكثرة أو التعدد، يعبر عنها بالمونادات، التى يُمنح كل موناد منها. بمعنى ما، الإدراك والشهوة، ويسبق هذا الجانب من فلسفة برونو مونادولوجيا ليبنتس. غير أننا لاحظنا من قبل ملاحظته التى تقول إنه يصعب على المرء أن يتحدث عن "أجزاء" بالنسبة للعالم اللا متناهى، ويصور الجانب المكمل لفلسفته فكرته عن الأشياء المتناهية بأنها أعراض للجوهر اللا متناهى الواحد. كما أن الله يُسمى "الطبيعة الطابعة" عندما ننظر إليه على أنه يتميز عن تجلياته، بينما يُسمى "الطبيعة المطبوعة" عندما ننظر إليه فى تجليه الذاتى. ولدينا هنا جانب وحدة الوجود من فكر برونو الذى يستبق فلسفة إسبينوزا. لكن برونو، كما لاحظنا من قبل، لم يتخل على الإطلاق عن مذهب الكثرة والتعدد مفضلا عليه مذهب الوحدة. ومن المعقول أن نقول إن ميل فكره يكمن فى الاتجاه نحو مذهب الوحدة؛ لكنه استمر، فى حقيقة الأمر، فى الإيمان بعلو الله. ومع ذلك، فإنه رأى أن الفلسفة تعالج الطبيعة، وأن الله فى ذاته هو موضوع لا يمكن معالجته بصورة ملائمة إلا فى اللاهوت، وفضلا عن ذلك عن طريق منهج اللاهوت السالب. ومن ثم فإن المرء لن يكون محقًا عندما يقرر بصراحة أن برونو من أنصار وحدة الوجود، ويستطيع المرء أن يقول، إذا شاء، إن فكره قد مال إلى الانتقال من مقولات الأفلاطونية المحدثة ونيقولاس دى كوسا فى الاتجاه إلى إصرار كبير على المحايثة الإلهية، لكن لا وجود لسبب حقيقى لافتراض أن احتفاظه بمذهب العلو الإلهى كان مجرد إجراء شكلى. فقد تكون فلسفته مرحلة على الطريق من نيقولاس دى كوسا إلى إسبينوزا، بيد أن برونو نفسه لم يسر إلى نهاية ذلك الطريق.

بيد أن فكر برونو لم يلهمه ببساطة تراث الأفلاطونية المحدثة الذى يُفسر بمعنى وحدة الوجود؛ فقد تأثر بعمق بفرض كوبرنيقوس الفلكى. لم يكن برونو عالمًا، ولا يمكن القول بأنه ساهم فى التحقق العلمى للفرض؛ لكنه طور نتائج نظرية تأملية منه بجرأة

متميزة، وكانت أفكاره بمثابة دافع لمفكرين آخرين. لقد تصور كثرة من المجموعات الشمسية في مكان لا محدود. وشمسنا هي ببساطة نجم من بين نجوم أخرى، ولا تحتل موقعًا متميزًا، وكذلك الحال بالنسبة للأرض. حقًا، إن كل الأحكام عن الموقع نسبية، كما يقول برونو، ولا يمكن أن نسمى نجمًا، أو كوكبًا مركز الكون بمعنى مطلق. فليس هناك مركز، وليس هناك فوق مطلق، أو تحت مطلق. وفضلاً عن ذلك، فإنه ليس من حقنا أن نستنتج من الواقعة التى تقول إن الأرض تقطنها موجودات عاقلة نتيجة مفادها أنها فريدة في الكرامة، أو أنها مركز الكون من وجهة نظر قيمية؛ لأن كل ما نعرفه، أعنى وجود حياة، حتى حياة موجودات عاقلة مثلنا، قد لا يكون مقتصرًا على هذا الكوكب. إن المجموعات الشمسية تنشأ وتفنى، بيد أنها تكون كلها معًا نسقًا واحدًا متطورًا، أى أنها تكون، بالفعل، كائنا عضويًا واحدًا تبث فيه نفس العالم الحياة. ولم يحصر برونو نفسه في التأكيد أن الأرض تتحرك، وأن الأحكام الخاصة بالموقع نسبية؛ بل إنه ربط فرض كوبرنيقوس عن حركة الأرض حول الشمس بالكسمولوجيا الميتافيزيقية عنده. وبذلك رفض تماما تصور الكون الذى يعتبر الأرض مركز الكون، ويعتبر الإنسان مركز الكون وذلك من وجهة نظر فلكية، ومن منظور فلسفة نظرية تأملية أكثر اتساعًا. إن الطبيعة في مذهبه منظورًا إليها على أنها كل عضوى هى التى تكون في مركز الصورة، وليست الموجودات الإنسانية الدنيوية أو الأرضية التى هى أعراض لجوهر العالم الواحد الحى، فكل شىء، بل وحتى من وجهة نظر أخرى، هو موناد، تعكس الكون كله.

في كتب مبكرة إلى حد ما عالج برونو مسائل تخص التذكر، والمنطق تحت تأثير نظريات ريموند لول Raymond Lull (المتوفى عام ١٣١٥)(*) إننا نستطيع أن نميز أفكارًا في العقل الكونى، أعنى في النظام الفيزيائى من حيث إنها صور، وفى النظام

(*) لول، ريموند (١٢٣٢-١٣١٥ تقريبا) فيلسوف ولاهوتى أسبانى، اشتهر عنه رغبته فى تحويل المسلمين عن ديانتهم لاعتناقهم المسيحية، مما أدى إلى رجمه حتى الموت فى الجزائر (المترجم).

المنطقى من حيث إنها رموز أو مفاهيم. ووظيفة المنطق المتطور هى بيان كيف تنبثق كثرة الأفكار من "الواحد". لكن على الرغم من أنه قد ينظر إلى برونو، بمعنى ما، على أنه حلقة وصل بين لول وليبنتس، فإنه شهير بنظريته عن جوهر العالم اللا متناهى، والمونادات، وباستخدامه النظرى أو التأملى لفرض كوبرنيقوس. وفيما يخص النظرية الأولى فإنه يمكن القول بأنه ربما كان له تأثير ما على إسبينوزا، وحياه بالتأكيد فلاسفة ألمان فيما بعد مثل ياكوبى وهيجل بوصفه رسولا لهم. وفيما يخص نظرية المونادات، التى كانت أكثر وضوحًا فى أعماله المتأخرة، فإنه استبق بالتأكيد ليبنتس فى مسائل مهمة، حتى على الرغم من أنه يبدو أنه ليس من المحتمل أن ليبنتس قد تأثر ببرونو بصورة أساسية ومباشرة فى تكوين أفكاره[1]. لقد قبل برونو واستخدم أفكارًا كثيرة أخذها من اليونان، ومن مفكرى العصر الوسيط وعصر النهضة، وبصفة خاصة من نيقولاس دى كوسا؛ غير أنه كان لديه فكر أصيل ذو منحى نظرى قوى. لقد كانت أفكاره خلابة إلى حد كبير، وخيالية أحيانا، وكان فكره غير منظم، على الرغم من أنه كانت لديه القدرة على التفكير المنهجى متى شاء أن يفعل ذلك، ولم يقم بدور الفيلسوف فحسب، بل قام بدور الشاعر والمشاهد أيضا. لقد رأينا أنه لا يمكن أن يسمى فيلسوفًا من أنصار وحدة الوجود على نحو مطلق وبات، لكن ذلك لا يعنى أن موقفه من العقائد المسيحية كان مؤيدًا وينم عن الاحترام. فلم يثر الاستهجان والعداوة ضد اللاهوتيين الكاثوليك فحسب، بل أيضًا ضد الكالفنيين واللوثريين، ولا ترجع نهايته البائسة إلى مناصرته لفرض كوبرنيقوس، ولا إلى هجومه على الإسكولائية الأرسطية فحسب، بل ترجع أيضا إلى إنكاره الواضح لبعض العقائد اللاهوتية الأساسية. لقد قام بمحاولة لتبرير مخالفته للدين وتوضيحها عن طريق إشارة إلى نوع من نظرية "الحقيقة ذات

(1) See note on P.268.

الوجهين(*)، لكن إدانته بالهرطقة كانت مفهومة تماماً، مهما قد يتصور المرء التعذيب الجسدى الذى لحق به. لقد أدى مصيره النهائى ببعض الكتاب إلى إعطائه أهمية فلسفية أعظم مما يحوزها. لكن على الرغم من أن بعض الثناء الذى أغدق عليه أحيانا بطريقة غير ممحصة كان مغاليا فيه، فإنه مع ذلك يظل واحداً من المفكرين الرواد والأكثر تأثيراً وفاعلية فى عصر النهضة.

٧ - يقدم تاريخ وفاة بيير جاسندى P. Gassendi؛ وهو عام ١٦٥٥، الذى يقترن بواقعة تقول إن مناظرة كانت بينه وبين ديكارت، سبباً معقولاً جداً لدراسة فلسفته فى مرحلة متأخرة. ومن جهة أخرى، فإن إحياءه للأبيقورية يعطى للمرء الحق أو المبرر، كما أعتقد، فى أن يضعها تحت عنوان عصر النهضة العام.

ولد بيير جاسندى فى "بروفانس" عام ١٥٩٢، ودرس الفلسفة هناك فى جامعة "إيكس". وعندما تحول إلى دراسة اللاهوت حاضر لمدة فى الموضوع ورُسِّم قسيسا، بيد أنه فى عام ١٦١٧ قبل كرسى الفلسفة فى جامعة "إيكس"، حيث عرض هناك الأرسطية التقليدية بصورة كبيرة أو قليلة. ومع ذلك فإن اهتمامه باكتشافات علماء عصر النهضة وجهت فكره إلى مسارات أخرى، وفى عام ١٦٢٤ ظهر هناك الكتاب الأول من مؤلفه "ممارسات متباينة ضد الأرسطيين". وكان حينذاك قانون مدينة "جرنبول". وكان من المفترض أن يتكون العمل من سبعة كتب، لكن، بغض النظر عن الكتاب الثانى، الذى ظهر غفلاً عام ١٦٥٩، فإنه لم يكتب سوى الكتاب الأول. ونشر فى عام ١٦٣١ عملا ضد الفيلسوف الإنجليزى روبرت فلود R. Fludd (١٥٧٤-١٦٣٧) الذى تأثر بنيقولاس دى كوسا وبراسليوس، وفى عام ١٦٤٢ نُشرت اعتراضاته على

(*) نظرية الحقيقة ذات الوجهين، هى النظرية التى يرى المدافعون عنها أنه قد يكون شىء ما صادقاً أو خاطئا فى الفلسفة التى لا تكون سوى نتاج للبحث البشرى، بينما العكس صحيح فى مجال اللاهوت، الذى يستمد مصدره الموثوق به من الوحى الإلهى (المترجم).

مذهب ديكارت[1]. وفى عام ١٦٤٥ عين أستاذاً للرياضيات فى الكلية الملكية بباريس. وعندما كان يشغل هذه الوظيفة كتب فى مسائل فيزيائية، وفلكية، لكنه كان شهيراً بأعماله التى كتبها تحت تأثير الفلسفة الأبيقورية. وظهرت رسالته "عن حياة، أبيقور وأخلاقه ومذهبه فى عام ١٦٤٧، وأعقب هذه الرسالة فى عام ١٦٤٩ مؤلفه "شروح على الكتاب السادس ديوجينيس اللائرتى، وهو عن حياة أبيقور، وأخلاقه، وآرائه". وهذا المؤلف هو ترجمة لاتينية، وشرح على كتاب ديوجينيس اللائرتى العاشر "حياة مشاهير الفلاسفة". ونشر فى العام نفسه مؤلفه "رسالة أبيقور الفلسفية" ونشر مؤلفه "رسالة فلسفية" غفلاً فى طبعة أعماله. وكتب بالإضافة إلى ذلك عدداً من حياة الفلاسفة مثل حياة كوبرنيقوس، وتايكوبراهى[*] مثلا.

تابع جاسندى الأبيقوريين فى تقسيم الفلسفة إلى: المنطق، والفيزياء، والأخلاق. فى منطقه، الذى يشمل نظريته فى المعرفة، تظهر فى الحال نزعته التوفيقية بجلاء ووضوح. فهو يصر، مشاركًا فى ذلك فلاسفة كثيرين آخرين من عصره، على الأصل الحسى لكل معرفتنا الطبيعية: فلا شىء فى العقل ما لم يمر بالحس أولاً. ويوجه نقداً إلى ديكارت انطلاقا من وجهة نظر تجريبية. لكن على الرغم من أنه يتحدث كما لو كانت الحواس هى المعيار الوحيد للبرهان فإنه يسلم كذلك، كما قد يتوقع المرء بالنسبة لعالم رياضى، ببرهان العقل الاستنباطى. وبالنسبة "لفيزيائه" فإنها ربط واضح لعناصر مختلفة تماماً. ومن جهة أخرى، فإنه أحيا المذهب الذرى الرواقى. فالذرات، التى لها حجم، وشكل، ووزن (تفسر على أنها ميل داخلى إلى الحركة) تتحرك فى مكان فارغ. وتصدر هذه الذرات، كما يرى جاسندى، من مبدأ مادى، مادة كل صيرورة،

---

(١) هذه الاعتراضات هى الخامسة فى سلسلة الاعتراضات التى نشرت فى أعمال ديكارت (المؤلف).

(*) تايكوبراهى (١٥٤٦-١٦٠١) عالم فلك دنماركى، حدد مواقع النجوم بدقة. حاول التوفيق بين نظام بطليموس وكوبرنيقوس فتوصل إلى نظرية وسط تقول إن الشمس تدور حول الأرض، بينما تدور سائر الكواكب حول الشمس (المترجم).

التى وصفها، مشتركًا فى ذلك مع أرسطو، بأنها "مادة أولى". ويقدم تفسيرًا ميكانيكيا (آليا) للطبيعة بالاستعانة بالذرات، والمكان، والحركة. فالإحساس، مثلا، لابد أن يفسر تفسيرًا ميكانيكيًا. ومن جهة أخرى، يمتلك الإنسان نفسًا عاقلة وخالدة، ينكشف وجودها عن طريق وقائع الوعى الذاتى، وعن طريق قدرة الإنسان على تكوين أفكار عامة، وفهم موضوعات روحية، وقيم أخلاقية. وفضلا عن ذلك، فإن نظام الطبيعة، وانسجامها، وجمالها يقدم برهانًا على وجود الله، الذى يتصف بأنه غير مادى، ولا متناه، وكامل. والإنسان، من حيث إنه الموجود الروحى والمادى، والذى يستطيع أن يعرف ما هو مادى وما هو روحى، هو الكون الصغير. وأخيرًا، فإن غاية الإنسان الأخلاقية هى السعادة، ولابد أن تفهم هذه السعادة على أنها عدم وجود ألم فى الجسم، ووجود سكينة وهدوء فى النفس. بيد أنه لا يمكن بلوغ هذه الغاية تمامًا فى هذه الحياة، إذ لايمكن بلوغها تمامًا إلا فى الحياة بعد الموت.

قد يُنظر إلى فلسفة جاسندى على أنها مواءمة المذهب الأبيقورى مع متطلبات الكنيسة الأورثوذكسية المسيحية. لكن لا يوجد سبب معقول للقول بأن الجانب الروحى من فلسفته قد حثت عليه، ببساطة، دوافع الفطنة، وأنه كان مداهنًا فى قبول مذهب الألوهية، وقبوله روحانية النفس وخلودها. إن الأهمية التاريخية لفلسفته، من حيث إن لها أهمية تاريخية، تكمن فى الدافع الذى أعطته لوجهة نظر آلية عن الطبيعة. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن فلسفته، منظورًا إليها فى ذاتها، هى مزيج غريب من المذهب المادى الأبيقورى بالمذهب الروحى والألوهية، ومزيج من المذهب التجريبى الفج إلى حد ما بالمذهب العقلى. لقد كان لتفلسفه أثر ملحوظ فى القرن السابع عشر، لكنه لم يكن منظما، ويتألف من عناصر مختلفة، ولم يكن أصيلاً حتى إنه لم يكن له تأثير دائم وباق.

"الفصل السابع عشر"

فلسفة الطبيعة (٢)

أجريبا فون نتشايم - بارسليوس - جون بابتست فون هلمونت وفرانسيس ماركرى فان هلمونت - سيباستين فرانك وفالنتين ويجل - جاكوب بوهمه - ملاحظات عامة

أقترح فى هذا الفصل ألا أجمل أفكار رجال مثل بارسليوس، الذى يصنف بالطبع على أنه من فلاسفة الطبيعة، بل أجمل أيضا أفكار الصوفى الألمانى جاكوب بوهمه. وربما قد يصنف جاكوب بوهمه J.Bohme بصورة أكثر دقة على أنه إشراقى أكثر مما يصنف على أنه فيلسوف، بيد أن لديه فلسفة عن الطبيعة بالتأكيد، تشبه فلسفة برونو فى بعض النواحى. ولقد كان بوهمه ميالاً إلى التدين دون شك بصورة أكبر من برونو، وتصنيفه على أنه فيلسوف من فلاسفة الطبيعة قد يتضمن وضع المسألة فى غير موضعها الصحيح، لكن لفظ "الطبيعة" يعنى فى الغالب بالنسبة لفيلسوف عصر النهضة، كما رأينا من قبل، بحثًا أكثر اتساعًا من نسق الأشياء المتميزة المعطاة تجريبيًا التى يمكن بحثها بصورة منظمة ومنهجية.

١ - يحتل موضوع الكون الصغير والكون الكبير، الذى يظهر بوضوح وجلاء فى فلسفات الطبيعة الإيطالية، مكانًا ملحوظًا وبارزًا للعيان فى فلسفات الطبيعة الألمانية فى عصر النهضة. ومن إحدى خصائص التراث الأفلاطونى المحدث، أنه أصبح إحدى المسائل الأساسية فى مذهب نيقولاس دى كوسا، وقد ذكرنا تأثيره العميق على برونو

من قبل. لقد أحس المفكرون الألمان بتأثيره بالطبع. وبذلك، فإن الإنسان، كما يرى هنريش كورنليوس أجريبا فون نتشايم (١٤٨٦-١٥٣٥) يوجد في نفسه العوالم الثلاثة، وأعني بها عالم العناصر الأرضية وعالم الأجرام السماوية، والعالم الروحي. إن الإنسان رابطة أنطولوجية بين هذه العوالم، وتفسر هذه الواقعة قدرته على معرفة العوالم الثلاثة كلها: إن مدى معرفة الإنسان يعتمد على طابعه الأنطولوجي. وفضلاً عن ذلك، فإن وحدة العوالم الثلاثة المنسجمة في الإنسان، الكون الصغير، تعكس الوحدة المنسجمة التي توجد بينها في الكون الكبير. وللإنسان نفس، وللكون نفسه أو روحه، المسئولة عن كل تولد. وتوجد، بالفعل، صنوف من التجاذب والتنافر بين الأشياء المتميزة، لكنها ترجع إلى وجود مبادئ حيوية محايثة في الأشياء تفيض من "نفس العالم". وأخيراً، تشكل صنوف التشابه والعلاقات بين الأشياء ووجود قوى كامنة فيها الأساس للفن السحري؛ فالإنسان يستطيع أن يكتشف هذه القوى ويستخدمها في خدمته. نشر أجريبا فون مؤلفه "عن الفلسفة السرية" في عام ١٥١٠، وعلى الرغم من أنه انتقد العلوم بقسوة، بما في ذلك السحر في مؤلفه "بيان المعرفة الزائفة والمشكوك فيها" (عام ١٥٢٧)، فإنه نشر العمل من جديد عن دراسة التنجيم في صورة منقحة عام ١٥٣٣، وكان، مثل كاردانو، طبيباً، واهتم بالسحر مثل كاردانو أيضا. وهو ليس اهتماماً يربطه المرء بالأطباء المحدثين؛ بيد أن ربط الطب بالسحر في عصر مبكر كان أمراً مفهوماً. لقد كان الطبيب يعي قوى الأعشاب والمعادن وخصائصها التي تشفي، ويعي قدرته على استخدامها إلى حد ما. لكن لا يترتب على ذلك أنه كان لديه فهم علمي للعمليات التي كان يستخدمها، ولا داعي لأن نستغرب إذا قلنا إن فكرة انتزاع أسرار الطبيعة منها بوسائل خفية، واستخدام قوى خفية تم اكتشافها بالتالي قد جذبته. لقد بدا له أن السحر نوع من امتداد "العلم"، أو على طريق مختصر لاكتساب معرفة ومهارة أخريين.

٢ - هذه النظرة للمسألة السابقة قد أيدها مثال ذلك العلم العجيب، وهو ثيوفراستيوس بومباست فون هوهنهيم، الشهير بباراسليوس. ولد بارسليوس عام

١٤٩٢ في بلدة أينزيدلن، وكان أستاذًا للطب في جامعة "بازل" مدة من الزمن. وتوفي في "سالتسبورج" عام ١٥٤١ كان علم الطب، الذي يدعم السعادة الإنسانية، والرفاهية هو أسمى العلوم عنده. وهو يعتمد، بالفعل، على الملاحظة والتجربة، بيد أن منهجًا تجريبيًا لا يجعل بذاته الطب علما. فمعطيات التجربة لابد من تنظيمها. وفضلا عن ذلك، فإن الطبيب الحقيقي لابد أن يضع في اعتباره علومًا أخرى مثل الفلسفة، وعلم التنجيم، واللاهوت؛ لأن الإنسان، الذي يهمه علم الطب، يشارك في العوالم الثلاثة. فهو عن طريق جسده يشارك في العالم الدنيوي الأرضي، عالم العناصر، وعن طريق جسده الكوكبي يشارك في العالم النجمي، وعن طريق النفس الخالدة يشارك في العالم الإلهي والروحي. وبذلك فإن الإنسان هو الكون الصغير، هو المكان الذي تتقابل فيه العوالم الثلاثة التي تكوّن الكون الكبير، ولابد أن يضع الطبيب ذلك في اعتباره. والعالم كله يبث فيه الحياة مبدؤه الحيوي المحايث، ويتطور كائن عضوي مثل الإنسان وفق دافع مبدئه الحيوي الخاص. ويكمن العلاج الطبي أساسا في إثارة نشاط (أركيوس) Ar-cheus(*)، وهو مبدأ يجسد بوضوح الحقيقة التي تقول إن مهمة الطبيب هي أن يساعد الطبيعة لكي تقوم بعملها. حقًا، لقد قدم بارسليوس بعض الآراء الطبية الحسية تمامًا. وبذلك، فإنه شدد بصورة ملحوظة على ما هو فردي، وعلى العوامل الفردية في علاج المرض: فقد يعتقد أنه ليس هناك مرض يوجد بنفس الصورة تمامًا، أو يأخذ نفس المجرى تمامًا في أي فردين. ولذلك، فإن فكرته التي تقول إنه يجب على الطبيب أن يوسع مجال رؤيته، ويضع في اعتباره علومًا أخرى لم تخل من القيمة على الإطلاق. لأنها تعني أساسا أن الطبيب لابد أن ينظر إلى الإنسان على أنه كل واحد، ولا يحصر انتباهه فحسب في الأعراض الجسمية، والأسباب، والعلاج.

(*) كلمة archeus تعني مبدأ، مبدأ حياة ميكروكوسمي، وهو وثيق القرابة من الزئبق، وبارسليوس يسميه أحيانًا "زئبق الحياة" (المترجم).

ومن ثم، فإن بارسليوس هو منظر مستنير فى بعض النواحى، وقد هاجم بشدة مهنة الطب فى عصره، ولم يجد مجالاً لاستخدام التمسك المفرط بتعاليم "جالينوس" (*) لقد كانت طرق منهجه تجريبية إلى حد كبير، ويصعب أن نسميه كيميائيًا علميًا، حتى على الرغم من أنه اهتم بالأدوية الكيميائية، والعقاقير، لكن كان له، على الأقل، فكر مستقل وحماسة لتقدم الطب. ومع ذلك، فإنه بهذا الاهتمام بالطب جمع اهتمامًا بعلم التنجيم والسيمياء. فالمادة الأصلية تتكون؛ أو تحتوى على ثلاثة عناصر أو جواهر أساسية هى: الكبريت، والزئبق، والملح. وتتميز المعادن بعضها عن بعض عن طريق غلبة هذا العنصر بدلا من ذلك العنصر، لكن ما دام أنها تتكون كلها فى نهاية الأمر من نفس العنصر فمن الممكن تحويل أى معدن إلى أى معدن آخر. وبذلك فإن إمكان السيمياء هو نتيجة لتكوين المادة الأصلى.

وعلى الرغم من أن بارسليوس مال إلى خلط التأمل الفلسفى "بالعلم"، وبعلم التنجيم والسيمياء أيضا بطريقة رائعة، فإنه قام بتمييز حاد بين اللاهوت من جهة والفلسفة من جهة أخرى. فالفلسفة هى دراسة الطبيعة، وليست دراسة الله نفسه. مع أن الطبيعة هى تجل ذاتى لله، ويمكننا بالتالى أن نبلغ معرفة فلسفية ما به. إن الطبيعة توجد فى الله فى الأصل؛ توجد فى "السر العظيم" أو "الهوة الإلهية"، والعملية التى ينشأ عن طريقها العالم هى عملية من عمليات التنوع، وأعنى بذلك أنها عملية من عمليات إنتاج التمييزات والمتناقضات. فنحن لا نعرف إلا عن طريق المتناقضات. فنحن نعرف السرور، مثلا، عن طريق معرفة نقيضه الحزن، ونعرف الصحة بمعرفة نقيضها المرض. وعلى نحو مماثل، لا نعرف الخير إلا بمعرفة نقيضه الشر، ولا نعرف الله إلا بمعرفة نقيضه الشيطان. ومصطلح تطور العالم هو التقسيم المطلق بين الخير والشر، الذى يكوّن الحكم الأخير.

(*) جالينوس (١٢٩-١٩٩) طبيب يونانى، يعتبر أحد أعظم الأطباء فى العصور القديمة. أسس الفسيولوجيا التجريبية. له مؤلفات كثيرة فى علم التشريح والفسيولوجيا سيطرت على الفكر الطبى فى أوربا طوال القرون الوسطى وعصر النهضة (المترجم).

٣ - وقد طور كيميائى وطبيب بلجيكى، وهو جون بابتست فان هلمونت J.B.V.Helmont (١٥٧٧-١٦٤٤) أفكار بارسليوس. وهو يرى أن العنصرين الأولين هما: الماء والهواء. وتنبثق الجواهر الأساسية وهى: الكبريت، والزئبق، والملح من الماء، ويمكن أن تتحول إلى الماء. ومع ذلك، فإن فان هلمونت توصل إلى اكتشاف حقيقى عندما أدرك أن هناك غازات تختلف عن الهواء الجوى. لقد اكتشف أن ما أسماه ثانى أكسيد الكربون، الذى ينبعث باحتراق الفحم، هو نفسه مثل الغاز الذى ينبعث بالتخمر. ومن ثم، فإنه ذو أهمية ما فى تاريخ الكيمياء. وفضلا عن ذلك، فإن اهتمامه بالعلم، الذى يرتبط باهتماماته بالفسيولوجيا والطب، قد شجعه على التجربة فى تطبيق طرق كيميائية فى إعداد العقاقير. لقد واصل فى هذه المسألة عمل بارسليوس. وقد كان فان هلمونت تجريبيًا دقيقًا بصورة أكبر مما كان بارسليوس، بيد أنه شاركه فى الإيمان بالسيمياء والحماسة لها. يضاف إلى ذلك أنه تبنى نظرية بارسليوس الحيوية وطورها. فكل كائن عضوى له مبدؤه الخاص، أو المبدأ الحيوى، الذى يعتمد عليه مبدأ أجزاء، الكائن العضوى أو أعضائه الأخرى المختلفة. ولأنه لم يقتنع بالمبادئ الحيوية، فإنه سلم أيضا بقوة للحركة، التى أسماها المبدأ الأول Blas . وهى على أنواع متعددة. فهناك مثلا، المبدأ الأول Blas يخص الأجسام السماوية، وأخرى توجد فى الإنسان، وتُركت العلاقة بين المبدأ الأول Blas الإنسانى والأركيوس archeus الإنسانى غامضة إلى حد ما.

ولم ينهمك جون بابتست فان هلمونت، بالفعل، فى تأملات عن الخطيئة الأولى وآثارها على علم النفس الإنسانى، بل اهتم أساسا بالكيمياء، والطب، والفسيولوجيا، التى لابد أن نضيف إليها السيمياء. ومع ذلك، فإن ابنه فرانسيس ماركرى فان هلمونت F.Mercury Van Helmont (١٦١٨-١٦٩٩)، والذى تعرف عليه ليبنتس[١]، طور

(١) قد يبدو من المحتمل أن لفظ "موناد" قد قبله ليبنتس من فان هلمونت الصغير، أو عن طريق قراءة لبرونو أوحى بها فان هلمونت (المؤلف).

مونادولوجيا وفقًا لها يوجد عدد متناه من المونادات التى لا تفنى. كل موناد يمكن أن تُسمى جسمية من حيث إنها سالبة، وتسمى روحية من حيث إنها نشطة ومزودة بدرجة ما من الإدراك. وتسبب صنوف التعاطف والجذب بين المونادات مجموعات منها لتكوّن بناءات مركبة، كل بناء منها تحكمه موناد مركزية. ففى الإنسان، على سبيل المثال، توجد موناد مركزية، هى النفس، التى تتحكم فى الكائن العضوى كله وتوجهه. وتشارك هذه النفس فى طابع كل المونادات الذى لا يفنى، غير أنها لا يمكن أن تحقق كمال تطورها فى مدة واحدة، أعنى فى الفترة التى تكون فيها القوة المتحكمة والموجهة فى مجموعة معينة، أو سلسلة من المونادات. وبالتالى فإنها تتحد مع أجسام أخرى، أو مجموعات من المونادات حتى تبلغ كمالها. وحينئذ ترجع إلى الله؛ الذى هو أصل المونادات، وخالق الانسجام الكلى للخلق. والمسيح هو الوسيط بين الله والمخلوقات.

لقد نظر فان هلمونت الصغير إلى فلسفته على أنها ترياق ذو قيمة للتفسير الآلى للطبيعة، كما قدمه ديكارت (بالنسبة للعالم المادى)، وفلسفة توماس هوبز. وقد كانت المونادولوجيا عنده تطويراً لأفكار برونو، على الرغم من أنها تأثرت بلا ريب بنظريتى بارسليوس الحيوية وفان هلمونت الأكبر. وجلى أنها استبقت فى نواح كثيرة مونادولوجيا الرجل الموهوب بدرجة كبيرة ليبنتس، على الرغم من أنه يبدو أن ليبنتس وصل إلى أفكاره الأساسية بصورة مستقلة. ومع ذلك، ثمة رابطة ثانية بين فان هملونت وليبنتس وهى الاهتمام المشترك بعلوم التنجيم والسحر، والسيمياء، على الرغم من أن هذا الاهتمام عند ليبنتس ربما يكون ببساطة طريقة ما يظهر بها حب استطلاعه النهم نفسه.

٤ – لقد وجد التراث الصوفى الألمانى استمرارًا فى البروتستانتية مع رجال أمثال سيباستين فرانك (١٤٩٩-١٥٤٢) Sebastian frank، وفالنتين ويجل Valentint weigel (١٥٣٣-١٥٨٨) ومع ذلك، فإن سيباستين فرانك لا يسمى فيلسوفًا فى الغالب. بدأ حياته كاثوليكيا، ثم أصبح راعى كنيسة بروتستانية، ثم تخلى عن وظيفته،

وعاش حياة قلقة غير مستقرة، وانتقل من مكان إلى آخر. ولم يكن معاديا للكاثوليكية فحسب، بل كان معاديًا أيضا للبروتستانتية الرسمية. ويرى أن الله هو الخير الأزلى، والحب الأزلى الموجودان لدى الناس جميعًا، والكنيسة الحقيقية هى، كما يعتقد، الرفقة الروحية من أولئك الذين يقبلون أن يؤثر الله فيهم. وأشخاص مثل سقراط، وسنكا ينتمون إلى "الكنيسة". والافتداء ليس حدثًا تاريخيًا، والعقائد مثل عقيدتى الخطيئة الأولى، والافتداء عن طريق المسيح على مصلب المسيح ليست سوى مظاهر، أو رموز لحقائق أزلية. ووجهة النظر هذه لاهوتية فى طابعها بصورة واضحة.

ومع ذلك، حاول فالنتين ويجل أن يربط التراث الصوفى بفلسفة الطبيعة كما هى موجودة عند بارسليوس. وتابع نيقولاس دى كوسا فى القول بأن الله هو الأشياء كلها، هو الكامل، والتمييزات والمتناقضات التى توجد فى المخلوقات تكون واحدة فيه. بيد أنه أضاف إلى ذلك الفكرة الغريبة وهى أن الله يصبح شخصًا فى، وعن طريق، الخلق؛ بمعنى أنه يعرف نفسه فى، وبواسطة الإنسان من حيث إن الإنسان يرتفع فوق حبه لذاته ويشارك فى الحياة الإلهية. إن كل الموجودات، بما فى ذلك الإنسان، تستمد وجودها من الله، بيد أنها تملك كلها مزيجًا من اللا وجود، والظلام، ويفسر ذلك قدرة الإنسان على رفض الله. إن وجود الإنسان يميل بالضرورة نحو الله، أى أنه يميل نحو العودة إلى أصله، ومصدره، وأساسه، غير أن الإرادة يمكن أن تحيد بعيدًا عن الله. وعندما يحدث ذلك، فإن التوتر الداخلى الذى ينتج هو ما يعرف "بجهنم".

ولأن ويجل قبل من بارسليوس تقسيم الكون إلى ثلاثة عوالم هى: العالم الأرضى الدنيوى، والعالم الفلكى أو النجمى، والعالم السماوى، فإنه قبل منه أيضا نظرية الجسم النجمى للإنسان. فالإنسان يمتلك جسمًا فانيًا، الذى هو مكان الحواس، غير أنه يمتلك أيضا جسما نجميًا، الذى هو مكان العقل. ويمتلك الإنسان بالإضافة إلى ذلك نفسًا خالدة، أو جزءًا ينتمى إليها شرارة النفس Funklein أو الفهم Gemut؛ قوة العقل، أو قوة الفهم. وهذا هو الذى يستقبل معرفة الله التى تفوق الطبيعة، غير أن ذلك لا يعنى أن المعرفة تأتى من الخارج، فهى تأتى من الله الموجود فى النفس؛ فالله يعرف

نفســه فى، وبواسطة الإنســان. ويكمن فى هذا الاســتقبال لـهذه المعرفـة، وليس فى أى شعيرة خارجية، أو فى أى حدث تاريخى، الهداية والصلاح.

يتضح، بالتـالى، أن ويجل حـاول صـهر ميتـافيزيقا نيـقولاس دى كوسـا وفلسـفة الطبيـعة عند بارسليوس مع نزعة صـوفية دينية تدين بعض الشـىء للتـراث الذى يمثله المعلم إيكـهارت (كمـا هو واضـح باسـتخدام كلمـة Funklein، شـرارة النفس)، غيـر أنه اصطبغ بقوة بنوع فردى وليس كنسيًا من الورع البروتسـتانتى، ومـال كذلك فى اتجـاه ينم عن وحدة الوجود. إن فلسفته تذكرنا فى بعض النواحى بموضوعات المثالية النظرية الألمانيـة المتأخرة، علـى الرغم من أن العنصـر الدينى الملحـوظ عند ويجل لم يكن موجودًا فى المثالية النظرية الألمانية.

٥ - والرجل الذى حـاول بطريقـة أكثـر كمـالاً وفـاعليـة أن يربط فلسـفـة الطبيـعة بالتـراث الصـوفى كمـا تمثله البـروتسـتـانتـية فى ألمانيـا هو ذلك العلم الشـهيـر "ياكوب بوهمه" .J.Bohme ولد بوهمه عام ١٥٧٥ فى "آلتسـيدنبرج" فى "سـيليزيا" عـام ١٥٧٥، رعى الماشـيـة فى بداية حـيـاته، علـى الرغـم من أنه تلقـى بعض التـعـليـم فى مـدرسـة المدينة فى "سيدنبرج". وبعد فترة من الترحـال، استقر فى "جورليتس" عام ١٥٩٩، حيث مارس تجـارة صنـع الأحذية. تزوج وحصـل على قدر معقـول من الملكية مكّنـه من التخلى عن عمل صنـع الأحذية، على الرغم من أنه قـام، فيمـا بعد، بصنـع القفـازات الصـوفيـة. كـتب رسـالتـه الأولى "الفـجـر" عـام ١٦١٢، مع أنهـا لم تنشـر حـينئذ. حـقـا، لقد كـانت الكتابات التى لم تنشر إبان حياته كتابات تعبدية، ظهرت فى بداية عام ١٦٢٤ ومع ذلك فإن رسـالتـه "الفـجـر" كـانت متـداولة فى مـخطوطة، وبينمـا أعطـى له ذلك شـهـرة مـحليـة، فإنه جلب عليـه تهـمـة الهرطقـة من جـانب الكهنة البروتسـتـانت. وتشـمـل أعمـاله الأخـرى على سـبيل المثـال: وصـف المبادئ الثـلاثة للـمـاهيـة الإلهيـة، وعن الحـيـاة الثـلاثية للإنسـان، وعن الرحـمـة الإلـهـيـة، وتوقيـع الأشـيـاء، والسـر الكبيـر. ونشـرت طبـعة من أعـمـاله فى "إمسـتـردام" عـام ١٦٧٥، فـى فتـرة متـأخـرة جدًا من العـام الذى توفـى فيـه بوهمـه، وهو ١٦٢٤.

الله منظوراً إليه فى ذاته يجاوز كل صنوف الاختلافات والتمييزات: فهو "الأساس"[١]، أعنى أنه الأساس الأصلى للأشياء كلها: وهو "ليس نورا" ولا ظلامًا، ولا حبًا، ولا غضبًا، بل هو الواحد الأزلى"، هو إرادة يتعذر فهمها، وهى ليست شرًا ولا خيرا[٢]. لكن إذا تصورنا الله على أنه "الأساس" أو "الهاوية"، على أنه "العدم والكل"[٣]، فإن مشكلة تفسير صدور الكثرة، أعنى مشكلة صدور الأشياء الموجودة المتميزة تثار. سلم بوهمه فى أول الأمر بعملية التجلى الذاتى داخل حياة الله الداخلية. فالإرادة الأصلية هى إرادة الحدس الذاتى، وهى تريد مركزها الخاص، التى يسميها بوهمه "القلب"، أو "العقل الأزلى" للإرادة[٤]. وبذلك فإن الألوهية تكشف عن نفسها، وفى هذا الكشف تنشأ قوة تفيض من إرادة وقلب الإرادة، وهى الحياة المتحركة فى الإرادة الأصلية، وفى القوة (أو الإرادة الثانية) التى تنشأ من قلب الإرادة الأصلية، لكنها تتوحد معها. ويربط بوهمه حركات حياة الله الداخلية بالآب، والابن، والروح القدس. الإرادة الأصلية هى الآب، وقلب الإرادة، الذى هو "كشف الآب وقوته" هو الابن، و"الحياة المتحركة"، التى تفيض من الآب والابن هى الروح القدس. وبعد أن عالج بوهمه هذه المسائل الغامضة على نحو غامض جدا يستمر فى بيان كيف تخرج الطبيعة إلى حيز الوجود من حيث إنها تعبير عن الله، أو تجل له فى تنوع مرئى. فدافع الإرادة الإلهية للتجلى الذاتى يؤدى إلى مولد الطبيعة من حيث إنها توجد فى الله. وبهذا المثال، أو الحالة المثالية تسمى الطبيعة "السر الكبير". إنها تنبثق فى صورة مرئية وملموسة فى العالم الفعلى، التى هى أزلية الله، ويبعث فيها "العالم الروحى"

(1) Von der Gnadenwakl, 1.3.

(2) Ibid, 1,3-5.

(3)Ibid, 1,3.

(4) Ibid, 1,9,10.

الحياة. وينتقل بوهمه لتقديم تفسير روحى لمبادئ العالم النهائية، وللعناصر المختلفة، التى تشمل: الكبريت والزئبق، والملح عند بارسليوس.

ولما كان بوهمه قد اقتنع بأن الله فى ذاته هو الخير، وأن "السر الكبير" هو الخير أيضا، فإنه وجد نفسه أمام مهمة تفسير الشر فى العالم الفعلى. ولم يكن حله لهذه المشكلة هو هو باستمرار. ففى رسالته "الفجر" لم يؤكد أن ما هو خير يصدر من الله فحسب، بل إن هناك خيرًا يبقى ثابتًا وراسخًا (هو المسيح)، وخيرًا انشق من الخير، ويمثله الشيطان. ومن ثم، فإن نهاية التاريخ هى تعديل هذا الانشقاق أو تصحيحه. ومع ذلك، فإن بوهمه قرر فيما بعد أن تجلى الله الخارجى لابد أن يُعبّر عنه بنقائض، التى هى أشياء طبيعية ملازمة للحياة. إن "السر الكبير" عندما يكشف عن نفسه فى تنوع مرئى، فإنه يعبر عن نفسه فى كيفيات متناقضة[1]: فالنور والظلام، والخير والشر هى متضايفات. ومن ثم، فإن هناك ثنائية فى العالم. فالمسيح يوفق بين الإنسان والله، بيد أنه يمكن للناس أن يرفضوا الخلاص. وأخيرًا، يحاول بوهمه أن يربط الشر بحركة فى الحياة الإلهية، التى يطلق عليها اسم غضب الله. وستكون نهاية التاريخ هى انتصار الحب، بما فى ذلك انتصار الخير.

لقد استمد بوهمه أفكاره من عدد من المصادر المختلفة. فتأملاته فى الكتب المقدسة اصطبغت بنزعة "كاسبار فون شفنكفيلد" (١٤٠٠-١٥٦١) (*)، وفالنتين ويجل، ونجد فى كتاباته ورعًا عميقًا، وإصرارًا على علاقة الفرد بالله. وأيد بصورة ضئيلة وبوضوح فكرة الكنيسة الرسمية الجامعة والمرئية: فقد شدد بصورة كبيرة على الخبرة

---

(1) CF. Von der Gnadenwahl, 8,9.

(*) كاسبار فون شفنكفيلد (١٤٠٠-١٥٦١)، لاهوتى ألمانى. كان فى البداية من أنصار لوثر، ثم اتخذ موقفا شخصيا جعل بعض المؤرخين يرون فيه رائد النزعة التقوية. أسس أخوية تعرف باسم "المعترفين بمجد الله". وقد انتشرت فى سيليزيا ثم فى فيلادلفيا فى القرن الثامن عشر (المترجم).

الشخصية والنور الداخلى. ولا يعطى له هذا الجانب من التفكير بذاته الحق أو المبرر فى أن يُسمى فيلسوفًا. فمن حيث إنه يمكن أن يسمى فيلسوفًا بصورة ملائمة، لابد أن يبرر الاسم فى الغالب إعمال فكره فى حل مشكلتين من مشكلات الفلسفة اللاهوتية وهما: مشكلة علاقة العالم بالله، ومشكلة الشر. لم يكن بوهمه فيلسوفًا متمرسًا بوضوح، وكان يعى قصور لغته وغموضها. وفضلاً عن ذلك، فإنه أخذ مصطلحات وعبارات من أصدقائه ومن قراءته، التى استمدها فى الغالب من فلسفة بارسليوس، لكنه استخدمها لتعبر عن أفكار اختمرت فى ذهنه. ومع ذلك، حتى على الرغم من أن صانع الأحذية فى "جورليتس" لم يكن فيلسوفًا متمرسًا، فإنه يمكن أن يقال إنه واصل التراث النظرى التأملى من المعلم إيكهارت، ونيقولاس دى كوسا حتى فلاسفة الطبيعة الألمان، وبصفة خاصة بارسليوس، وهو تراث تشرب بإدخال قوى للورع البروتستانتى. وعلى الرغم من أنه حتى إذا وضع المرء فى الاعتبار بصورة كافية العوائق التى عمل فى ظلها، وحتى على الرغم من أنه لم يكن لدى المرء أدنى نية للارتياب فى ورعه العميق، وإخلاص معتقداته فإنه يمكن الشك فيما إذا كانت أقواله الغامضة وخفية الدلالة تلقى ضوءًا كبيرًا على المشكلات التى عالجها. ولا ريب فى أن الغموض قد تبدد من فترة لأخرى عن طريق شعاعات من الضوء، بيد أن تفكيره كله ربما لم يرق لأولئك الذين لم يميلوا إلى الإشراق والتصوف. وقد يقال، بالطبع إن أقوال بوهمه الغامضة تمثل محاولة من نوع أسمى من المعرفة لتعبر عن نفسها بلغة لا تفى بالغرض. لكن إذا كان المرء يعنى بذلك أن بوهمه كان يناضل من أجل التوصل إلى حلول لمشكلات فلسفية، فإنه مع ذلك يجب بيان أنه كانت لديه هذه الحلول بالفعل. وكتاباته تترك المرء يساوره شك ملحوظ على أية حال فيما إذا كان يمكن التأكد من ذلك بصورة ملائمة.

بيد أن الارتياب فى القيمة الفلسفية لأقوال بوهمه يجب ألا ينكر أهميتها. فقد كان له تأثير على رجال مثل: بيير بواريه (١٦٤٦-١٧١٩)

P.Poiret[*] فى فرنسا، وجون بورداج (١٦٠٧-١٦٨١) J. Pordage، ووليم لو [**] (١٦٨٦-١٧٦١) W.Law فى إنجلترا. ومع ذلك، فإن ما هو أكثر أهمية هو تأثيره فى المثالية الألمانية فيما بعد كانط. وتظهر خطط بوهمه الثلاثية، وفكرته عن الانكشاف أو التجلى الذاتى لله مرة ثانية عند هيجل، على الرغم من أنه كان ينقص هيجل ورع بوهمه الشديد، وإخلاصه؛ لكن من المحتمل أن شلنج هو الذى كان أكثر تأثرًا به، فى الحقبة الأخيرة من تطوره الفلسفى. لأن هذا الفيلسوف الألمانى اعتمد على إشراق بوهمه وتصوفه، وعلى أفكاره عن الخلق، وأصل الشر. عرف شلنج بوهمه، فى الغالب، عن طريق فرانز فون بادر [***](١٧٦٥-١٨٤١) F.V.Bader ، الذى هو نفسه تأثر بسان مارتن S. Martin (١٧٤٣-١٨٠٣) [****]، الذى كان خصمًا للثورة، والذى ترجم رسالة بوهمه "الفجر" إلى اللغة الفرنسية. وهناك عقول راقتها باستمرار وأعجبتها تعاليم بوهمه، على الرغم من أن هناك عقولا كثيرة تخلت عن المشاركة فى هذا الإعجاب.

٦ - لقد رأينا كيف أن فلاسفة الطبيعة فى عصر النهضة قد اختلفوا فى المنحى والتشديد بصورة ملحوظة، فكانوا يتأرجحون بين نظريات الفلاسفة الإيطاليين

(*) بيير بواريه (١٦٤٦-١٧١٩)، لاهوتى وفيلسوف صوفى فرنسى. ولد فى متز، وتوفى فى راينسبورج. ينحدر من أسرة بروتستانتية. درس الفلسفة واللاهوت، ورُسّم كاهنا عام ١٦٧٠ من أهم مؤلفاته "التدبير الإلهى، أو النظام الكلى والمبرهن عليه لصنائع الله ومقاصده إزاء البشر" فى سبعة مجلدات (المترجم).

(**) وليم لو (١٦٨٦-١٧٦١) كاتب إنجليزى، كان مرشدا روحيا لأسرة جيبون وأشخاص آخرين بما فيهم جون ويزلى الذى تأثر ببوهمه. من أهم مؤلفاته "الطريق إلى المعرفة الإلهية" (المترجم).

(***) فرانس فون بادر (١٧٦٥-١٨٤١)، فيلسوف صوفى ألمانى. درس فى البداية الطب وعلم المعادن، ثم درس الفلسفة واللاهوت. كان كاثوليكيا، ويتميز أسلوبه بالغموض واستخدام الرموز (المترجم).

(****) سان مارتن (١٧٤٣-١٨٠٣)، كاتب وفيلسوف فرنسى، ينحدر من أسرة نبيلة، وتلقى تربية متدينة. احترف العسكرية، ثم تركها فيما بعد. أخذ عن مارتينيز دى بسكولاى فكرة خلود الإنسان. من أهم مؤلفاته "فى الأخطاء وفى الحقيقة" و"وزارة الإنسان - الروح". (المترجم).

التجريبية المعلن عنها بوضوح، وإشراق جاكوب بوهمه وتصوفه. ونجد، بالفعل تشديداً عاماً ومشتركًا على الطبيعة من حيث إنها التجلى للإلهى، ومن حيث إنها تجل لله الذى يستحق الدراسة. لكن بينما نجد أن التشديد فى فلسفة ما كان على الدراسة التجريبية للطبيعة من حيث إنها معطاة للحواس، فإننا نجد أن تشديداً آخر كان على موضوعات ميتافيزيقية. والطبيعة عند برونو هى نسق لا متناه يمكن دراسته فى ذاته، إذا جاز هذا التعبير، ورأينا كيف أنه ناصر الفرض الكوبرنيقى بحماسة. ومع ذلك، فإن برونو هو أولا وقبل كل شىء، فيلسوف نظرى تأملى. ونجد عند بوهمه تشديداً على الإشراق والتصوف، وعلى علاقة الإنسان بالله. ومن المستحسن، بالفعل، أن نتحدث عن "المنحى" و"التشديد"؛ لأن الفلاسفة لم يربطوا إلا نادرا، اهتماماً بمشكلات تجريبية بميل إلى تأملات لا أساس لها من الصحة إلى حد ما. وفضلاً عن ذلك، فإنهم ربطوا فى الغالب بهذه الاهتمامات اهتماماً بالسيمياء، وعلم التنجيم، والسحر. لقد عبروا عن الشعور بالطبيعة الذى كان خاصية من خصائص عصر النهضة؛ بيد أنهم مالوا فى دراستهم للطبيعة إلى أخذ أقصر الطرق الجذابة، سواء عن طريق تأملات فلسفية جريئة، وشاذة أو غريبة فى الغالب، أو عن طريق التنجيم والسحر، أو عن طريق كليهما. لقد كانت فلسفات الطبيعة بمثابة نوع من الخلفية والدافع لدراسة الطبيعة العلمية؛ بيد أن مناهج أو طرقًا أخرى مطلوبة وضرورية لتقدم العلوم الفعلى.

"الفصل الثامن عشر"

الحركة العلمية فى عصر النهضة

ملاحظات عامة على أثر العلم على الفلسفة - علم عصر النهضة: الأساس التجريبى للعلم، التجربة المنضبطة، الفرض وعلم الفلك، الرياضيات، وجهة النظر الميكانيكية (الآلية) عن العالم - أثر علم عصر النهضة على الفلسفة.

١ - لقد رأينا أنه حتى فى القرن الثالث عشر كان هناك تفسير معين للتطور العلمى، وكان هناك اهتمام بمشكلات علمية فى القرن الذى أعقبه. بيد أن نتائج الأبحاث الزاخرة بالعلم فى علم العصور الوسطى لم تكن على النحو الذى يقتضى أى تغيير جوهرى وأساسى فى وجهة النظر بالنسبة لأهمية علم عصر النهضة. فلقد أظهرت أن الاهتمام بمسائل علمية ليس غريبًا على عقل العصور الوسطى كما يُعتقد أحيانًا، وأظهرت أن الفيزياء الأرسطية وعلم الفلك البطليموسى لم يكن لهما تلك السطوة الكلية والصارمة على عقل عالم الفيزياء فى العصور الوسطى الذى وثق بها فى الغالب؛ غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن العلم أحدث تطورًا ملحوظًا فى عصر النهضة، وكان لهذا التطور أثر عميق على الحياة والفكر الأوربيين.

ليست مهمة مؤرخ الفلسفة أن يقدم تفسيرًا مفصلاً لاكتشافات علماء عصر النهضة وإنجازاتهم. والقارئ الذى يريد أن يتعرف على تاريخ العلم من حيث هو كذلك لابد أن يتجه بوضوح إلى الكتابات التى لها صلة بهذا الموضوع. لكن من المستحيل أن

نمر مرور الكرام على تطور العلم فى عصر النهضة، إن لم يكن لسبب سوى أنه كان له تأثير قوى على الفلسفة. فالفلسفة لم تقتف طريقًا خاصًا بها معزولًا، دون أى اتصال بعوامل أخرى من عوامل الثقافة الإنسانية. وببساطة إنها لواقعة لا يمكن الشك فيها وهى أن التأمل الفلسفى قد تأثر بالعلم بالنسبة إلى الموضوع، وبالنسبة إلى المنهج والأهداف أيضا. فمن حيث إن الفلسفة تتضمن التأمل فى الفكر الفلسفى العالمى، فإنها تتأثر بوضوح، بطريقة ما، بصورة العالم التى يرسمها العلم، وبإنجازاته العينية والملموسة. وربما تكون تلك هى الحال بدرجة ما فى كل حقب التطور الفلسفى. وفيما يخص المنهج العلمى، فإنه عندما يُلاحظ أن استخدام منهج معين يؤدى إلى نتائج مذهلة فمن المحتمل أن يظهر الاعتقاد لدى بعض الفلاسفة بأن قبول منهج مماثل أو مشابه فى الفلسفة قد ينتج نتائج مذهلة كذلك فى صورة نتائج راسخة. وهذا الاعتقاد هو اعتقاد قد أثر بالفعل على فلاسفة معينين من فلاسفة عصر النهضة. ومع ذلك، فإنه لوحظ أن الفلسفة لم تتقدم بنفس الطريقة مثل العلم، ومن المحتمل أن إدراك هذه الحقيقة قد يثير التساؤل عما إذا كان ينبغى تعديل التصور السائد عن الفلسفة أو تصحيحه. لماذا يتقدم العلم، كما يتساءل كانط، ويمكن تكوين أحكام علمية ضرورية وكلية، وكُوِّنت مثل هذه الأحكام (أو يبدو لكانط أنها كُوِّنت)، فى حين أن الفلسفة فى صورتها التقليدية لم تؤد إلى نتائج مشابهة، ولا يبدو أنها تتقدم على النحو الذى يتقدم به العلم؟ أليس تصورنا كله للفلسفة خاطئًا ؟ ألا نتوقع من الفلسفة ما لا يمكن أن تقدمه الفلسفة بطبيعتها المحض؟ إنه ينبغى ألا نتوقع من الفلسفة سوى ما يمكن أن تقدمه، وحتى نرى ما يمكن أن تقدمه لابد أن نبحث بصورة أكثر دقة فى طبيعة الفكر الفلسفى ووظائفه. وأيضا، لما كانت العلوم الخاصة تتطور، كل منها بمنهجه الخاص، فإن التأمل يوحى بصورة طبيعية لبعض الأذهان أن هذه العلوم قد انتزعت من الفلسفة بالتتابع مجالاتها المتنوعة المختارة. وقد يبدو على نحو بين جلى للغاية أن الكسمولوجيا، أو الفلسفة الطبيعية قد أفسحت مجالاً للفيزياء، وأفسحت فلسفة الكائن العضوى المجال لعلم البيولوجيا، وأفسحت السيكولوجيا الفلسفية المجال لعلم النفس العلمى، بل وربما أفسحت الفلسفة الخلقية المجال لعلم الاجتماع. وبمعنى آخر، قد يبدو أنه لابد أن

نتجه إلى الملاحظة المباشرة والعلوم من أجل أن تكون لدينا المعلومات الحقيقية عن العالم والواقع الموجود. وقد يبدو أن الفيلسوف لا يستطيع أن يزيد معرفتنا بالأشياء على النحو الذى يستطيع به العلم، على الرغم مع أنه قد لا يزال يؤدى وظيفة مفيدة فى مجال التحليل المنطقى. وذلك هو ما يعتقده عدد ملحوظ من الفلاسفة المعاصرين. ومن الممكن أيضًا، بالطبع، قبول الفكرة التى تقول إن كل ما يمكن معرفته بصورة محددة يقع داخل مجال العلوم، والتأكيد مع ذلك فى الوقت نفسه أن وظيفة الفلسفة الخاصة هى إثارة تلك التساؤلات النهائية التى لا يكون فى مقدور العالم أن يجيب عنها، أو على النحو الذى يجيب به العالم على مشكلاته. ومن ثم يحصل المرء على تصور مختلف، أو تصورات مختلفة، عن الفلسفة.

وأيضا، كلما تطور العلم فإن التأمل فى مناهج العلم يتطور كذلك. ويندفع الفلاسفة إلى تحليل المنهج العلمى، ويفعلون بالنسبة للاستقراء ما فعله أرسطو بالنسبة للاستنباط الاستدلالى. وبذلك كانت لدينا تأملات فرانسيس بيكون فى عصر النهضة، وتأملات جون ستيوارت مل فى القرن التاسع عشر، وتأملات فلاسفة كثيرين آخرين فى عصر أكثر حداثة. وهكذا فإن تقدم العلوم العينى والملموس قد يؤدى إلى تطور مجال جديد من فلسفة تحليلية، يستطيع أن يتطور بغض النظر عن دراسات وإنجازات علمية فعلية، مادام أنه يأخذ صورة التأمل فى المنهج المستخدم فى العلم بالفعل.

وفضلاً عن ذلك، فإن المرء يستطيع أن يتعقب أثر علم معين فى فكر فيلسوف معين. فيستطيع، مثلًا، أن يتعقب أثر الرياضيات على ديكارت، وأثر علم الميكانيكا على هوبز، وأثر نشأة العلم التاريخى على هيجل، وأثر البيولوجيا والفرض الثورى على برجسون.

لقد حدتُ فى الملاحظات السطحية السابقة بعيداً عن عصر النهضة، وقدمت فلاسفة وآراء فلاسفة كان ينبغى أن أناقشها فى مجلدات فيما بعد من هذه الموسوعة عن تاريخ الفلسفة. بيد أن هدفى من أن أسوق هذه الملاحظات هو ببساطة الهدف العام لبيان، حتى إن لم يكن بصورة لا تفى بالغرض حتما، أثر العلم على الفلسفة.

والعلم ليس هو، بالطبع، العامل الفلسفي الإضافي الوحيد الذي له أثر على الفكر الفلسفي. فالفلسفة قد تتأثر أيضا بعوامل أخرى في الثقافة الإنسانية والحضارة. والأمر كذلك بالنسبة للعلم. وليس من حق المرء أن يستنتج من أثر العلوم وعوامل أخرى على الفلسفة أن الفكر الفلسفي ليست لديه القدرة على أن يؤثر على العناصر الثقافية الأخرى. ولا أعتقد أن تلك هي حقيقة الأمر بالفعل. بيد أن المسألة التي تتصل بغرضي الحالي هي أثر العلم على الفلسفة، ولهذا السبب فإنني قد شددت عليها هنا. ومع ذلك، قبل أن نقول أي شيء محدد جداً عن أثر علم عصر النهضة على الفكر الفلسفي بصفة خاصة، لابد أن نقول شيئا عن طبيعة علم عصر النهضة، حتى على الرغم من أنني لست وحدي الذي أعي جيداً العقبات التي تصادفني عندما أحاول مناقشة هذه المسألة.

٢ - (أ) أعتقد أن الفكرة "الساذجة" عن السبب الذي أدى إلى ازدهار علم عصر النهضة لا تزال هي أنه في هذه الفترة بدأ رجال لأول مرة، منذ بداية فترة العصور الوسطى على الأقل، يستخدمون أعينهم ويبحثون الطبيعة بأنفسهم. لقد حلت الملاحظة المباشرة محل الركون إلى نصوص أرسطو وكتاب قدامى آخرين، وأفسح التحيز اللاهوتي المجال للتعرف المباشر على معطيات حسية. ومع ذلك فإن تأملاً ضئيلاً كان ضرورياً لمعرفة نقص وجهة النظر هذه. وربما يُنظر إلى النزاع بين جاليلو واللاهوتيين على أنه رمز يمثل الصراع بين لجوء مباشر إلى معطيات حسية من جهة، وتحيز لاهوتي، وغموض أرسطو أو ظلاميته من جهة أخرى. لكن من الواضح أن الملاحظة العادية لا تكفي لإقناع أي واحد بأن الأرض تدور حول الشمس. فالملاحظة العادية تفترض العكس. لا شك في أن الفرض الذي يقول إن الشمس هي مركز الكون قد ينقذ الظواهر بصورة أفضل من الفرض الذي يقول إن الأرض هي مركز الكون، بيد أنه مجرد فرض. وفضلا عن ذلك، فإنه فرض لا يمكن التحقق منه بنوع من التجربة المنضبطة والتي تكون ممكنة في بعض العلوم الأخرى. إنه من المستحيل بالنسبة لعلم الفلك أن يتقدم كثيراً على أساس الملاحظة وحدها، فاستخدام الفرض، والاستنباط

الرياضى ضرورى أيضاً. ومن ثم، فإن المرء إذا نسب إلى إنجازات علم عصر النهضة الملاحظة والتجربة ببساطة، فإن ذلك يدل على وجهة نظر قصيرة عنها. فكما أصر روجو بيكون، فرنسيسكانى(*) القرن الثالث عشر، على أن علم الفلك يحتاج إلى عون من الرياضيات.

ومع ذلك فإن كل علم يقوم على الملاحظة فى ناحية ما، ويرتبط بالمعطيات التجريبية. ويتضح أن الفيزيائى الذى يشرع فى التيقن من الحركة يبدأ بحركات ملاحظة إلى حد ما؛ لأن القوانين التى تمثلها الحركات هى التى يريد أن يتيقن منها. وإذا كانت القوانين التى يصوغها فى نهاية الأمر تطابق الحركات الملاحظة تماما؛ بمعنى أنه إذا كانت القوانين صادقة ولا تحدث الحركات الملاحظة، فإنه يعرف أنه ينبغى عليه مراجعة نظريته عن الحركة. إن عالم الفلك لا يمضى قدمًا دون أى إشارة على الإطلاق إلى معطيات تجريبية: والكيميائى يبدأ بمعطيات تجريبية، ويجرى تجارب على أشياء موجودة: والبيولوجى لا يمضى قدمًا إلى حد بعيد إذا لم ينتبه إلى سلوك الكائنات الحية الفعلى. وقد يميل تطور الفيزياء فى عصور حديثة نسبيًا، كما فسره إدينجتون(**)، على سبيل المثال، إلى إعطاء انطباع هو أن العلم لا يهتم بأى شىء عادى ومبتذل مثل المعطيات الحسية، وأنه تأليف محض من تأليفات العقل الإنسانى الذى يفرض "الحقائق" على الطبيعة ويؤلفها؛ لكن إذا لم يعالج المرء الرياضيات البحتة، التى لا يمكن أن يتوقع منها المرء معلومات فعلية عن العالم، فإنه يستطيع أن يقول إن كل علم يقوم فى نهاية الأمر على أساس من ملاحظة المعطيات التجريبية. وعندما يصل العلم إلى درجة كبيرة من التطور، فإن الأساس التجريبى قد لا يكون واضحًا بصورة

(*) الفرنسيسكانية هى فرقة دينية أسسها فرانسيس الأسيسى نحو عام ١٢١٠، ولما توفى خلفه القديس بونافنتير. وانقسمت ثلاثة أقسام: جماعة كانت متشددة، وجماعة لينة وجماعة معتدلة. وتأثرت فلسفة العصور الوسطى بهذه الفرقة (المترجم).

(**) إدينجتون، أثر ستانلى (١٨٨٢-١٩٤٤)، فيزيائى وعالم فلك ورياضيات بريطانى. يعتبر أول شارح لنظرية النسبية باللغة الإنجليزية. من أهم مؤلفاته "نجوم وذرات" و"الكون الممتد" (المترجم).

مباشرة، بيد أنه واضح مع ذلك. أن العالم لا يقوم بتطوير نظرية تعسفية خالصة، بل إنه يقوم، بالأحرى، "بتفسير" ظاهرة، وعندما يكون ذلك ممكنا فإنه يختبر، أو يتحقق من نظريته بصورة مباشرة، إن لم يكن بصورة غير مباشرة.

وربما يكون ارتباط النظرية العلمية بالمعطيات الحسية باستمرار واضحًا في بعض العلوم، بينما قد يكون غير واضح في علوم أخرى عندما يصل العلم إلى درجة كبيرة من التطور. لكن ربما يكون الإصرار على ذلك في المراحل الأولى من تطور أي علم، وهذا هو الحال بصفة خاصة عندما طُرحت نظريات وفروض مفسرة تناقض أفكارًا راسخة مدة طويلة. وهكذا كان هناك إعجاب باستمرار، في عصر النهضة، عندما طرحت الفيزياء الأرسطية جانبًا لصالح تصورات علمية جديدة، بالمعطيات الحسية، و"حفظ الظواهر". لقد رأينا كيف أن فلاسفة الطبيعة شددوا في الغالب على ضرورة الدراسة التجريبية للوقائع، ولا يحتاج الأمر إلى الإشارة إلى أن علم الطب، وعلم التشريح، ناهيك عن التكنولوجيا، والجغرافيا، لم تحقق التقدم الذي حققته بالفعل في القرنين السادس عشر والسابع عشر دون الاستعانة بالبحث التجريبي. إنه ليس في إمكان المرء أن يرسم خريطة للعالم، أو يقدم تفسيرًا صحيحًا للدورة الدموية عن طريق استدلال قبلي خالص.

وقد نلاحظ نتائج الملاحظة الفعلية في تقدم علمي التشريح والفسيولوجيا بوجه خاص. لقد مُنح دافنشي (١٤٥٢-١٥١٩)، الفنان العظيم الذي اهتم أيضا بمشكلات وتجارب علمية وآلية اهتمامًا كبيرًا، ملكة عجيبة لاستباق اكتشافات، واختراعات، ونظريات مستقبلية. وبذلك فإنه استبق من الناحية النظرية التأملية اكتشاف الدورة الدموية، التي اكتشفها وليم هارفي في عام ١٦١٥ تقريبًا، واستبق في علم الضوء نظرية الضوء التموجية. كما أنه اشتهر بخططه لطائرات، ومظلات، ومدفعية متطورة. بيد أن ملاحظته التشريحية هي التي لها علاقة بالسياق الحالي. وقد صُورت نتائج هذه الملاحظة في عدد كبير من الصور المرسومة، لكن لأنها لم تُنشر فإنه لم يكن لها التأثير الذي ربما كان لها. والكتاب المؤثر في هذا الصدد هو كتاب أندرياس

فيزيليوس[*] فى بنية الجسم الإنسانى" (عام ١٥٤٣)، الذى سجل فيه دراسته لعلم التشريح. وهذا الكتاب ذو أهمية ملحوظة بالنسبة لتطور علم التشريح؛ لأن فيزيليوس لم يشرع فى إيجاد برهان يدعم نظريات تقليدية، لكنه اهتم بأن يلاحظ لنفسه، ويسجل ملاحظاته هو. كان الكتاب مزوداً بصور، ويحتوى أيضا على تفسيرات لتجارب أجراها المؤلف على حيوانات.

ب - لقد كان للاكتشافات فى علم التشريح والفسيولوجيا التى توصل إليها رجال مثل فيزيليوس، وهارفى تأثيرات قوية بالطبع فى تقويض ثقة الناس بنظريات، وتصريحات تقليدية، وفى توجيه عقولهم إلى البحث التجريبى. إن الواقعة التى تقول إن الدم يدور تافهة ومبتذلة بالنسبة لنا، لكنها لم تكن كذلك على الإطلاق وقتئذ. إذ إن الثقات القدماء ، مثل جالينوس، وأبقراط، لم يعرفوا شيئا عنها. بيد أن التقدم العلمى فى عصر النهضة لا يمكن أن يُعزى ببساطة إلى "الملاحظة" بالمعنى الضيق: إذ يجب على المرء أن يضع فى اعتباره الاستخدام المتزايد للتجربة المنضبطة. ففى عام ١٥٨٦، مثلا، نشر سيمون ستيفن تفسير تجربة ابتكرها عمداً وأجراها على كرات رصاصية، هذه التجربة دحضت تأكيد أرسطو أن سرعة سقوط الأجسام تتناسب مع ثقلها. كما أكد وليم جلبرت[**]، الذى نشر كتابه "عن المغنطيسية" عام ١٦٠٠ بالتجربة نظريته التى تقول إن الأرض مغناطيس يمتلك أقطابا قريبة من أقطابها الجغرافية، على الرغم من أنها لا تتفق أو لا تتطابق معها، وتنجذب إبرة المغناطيس إلى هذه الأقطاب المغناطيسية. لقد أخذ حجراً مغناطيسيًا كرويًا ولاحظ سير إبرة، أو قطعة من سلك

(*) فيزيليوس، أندرياس (١٥١٤-١٥٦٤) طبيب وعالم تشريح فلمنكى. يُعد أبا علم التشريح الحديث، درس هذا العلم فى جامعة بادوا. من أشهر مؤلفاته "فى بنية الجسم الإنسانى"(المترجم).

(**) وليم جلبرت (١٥٤٤- ١٦٠٣) طبيب وفيزيائى إنجليزى، قام بتجارب مهمة فى المغنطيسية، وأعلن فى عام ١٦٠٠ أن الأرض تتصرف وكأنها حجر مغناطيس ضخم وأن مجالها المغناطيسى ناشئ عن قوى كامنة داخل كوكبنا لا عن قوة خارجية (المترجم).

الحديد وضعها عليه فى مواقع مختلفة بصورة متتابعة. لاحظ فى كل مرة الاتجاه الذى لا يتحرك فيه السلك على الحجر، وبإكمال الدوائر استطاع أن يبين أن السلك، أو الإبرة التى لا تتحرك باستمرار تشير إلى القطب المغناطيسى.

ومع ذلك، فإن جاليلو جاليلى (١٥٦٤-١٦٤٢) هو الذى كان المؤيد الأول والأبرز للمنهج التجريبى بين علماء عصر النهضة. ولد جاليلو فى مدينة "بيزا"، ودرس فى جامعة هذه المدينة، تحول من دراسة الطب، التى بدأ بها، إلى دراسة الرياضيات. وبعد أن حاضر فى "فلورنسا" أصبح أستاذًا للرياضيات فى "بيزا" أولا (عام ١٥٨٩)، ثم بعد ذلك فى "بادوا" (عام ١٥٩٢)، وشغل هذه المكانة الأخيرة لمدة ثمانى عشرة سنة. وفى عام ١٦١٠ ذهب إلى فلورنسا معلمًا للرياضيات، وفيلسوفًا لدوق توسكانا الكبير، ومن حيث إنه الرياضى الأول فى الجامعة، على الرغم من أنه لم يكن ملزمًا بإعطاء محاضرات فى الجامعة. وفى عام ١٦١٦ بدأ الحادث الشهير بمحاكمته على آرائه الفلكية، التى انتهت باعتراف جاليلو الرسمى بخطئه فى عام ١٦٣٣ وظل العالم العظيم فى السجن مدة من الزمن، بيد أن دراساته العلمية لم تتوقف، واستطاع أن يواصل العمل حتى أصابه العمى فى عام ١٦٣٧، وتوفى عام ١٦٤٢؛ العام الذى ولد فيه إسحق نيوتن.

يرتبط اسم جاليلو بوجه عام بعلم الفلك، غير أن عمله كان له أهمية عظيمة أيضا فى تطور علمى الهيدروستاتيكا، والميكانيكا. فعلى سبيل المثال، بينما أكد الأرسطيون أن شكل الجسم هو الذى يحدد عما إذا كان يغطس، أو يطفو فى الماء، فإن جاليلو حاول أن يبين بصورة تجريبية أن "أرشميدس" كان على حق فى قوله إن كثافة الجسم، أو جاذبيته النوعية، وليس شكله، هى التى تحدد عما إذا كان يغطس أو يطفو. كما أنه حاول أن يبين بصورة تجريبية أن كثافة الجسم ليست هى التى تحدد المادة ببساطة، وإنما كثافته بالنسبة إلى كثافة السوائل التى يوضع فيها. وأيضا عندما أكد بالتجربة فى "بيزا" الاكتشاف الذى توصل إليه ستيفن وهو أن أجساما من ثقل مختلف تستغرق نفس الزمن لتسقط على مسافة معينة، وأنها لا تصل إلى الأرض، كما اعتقد

الأرسطيون، فى أزمنة مختلفة. كما أنه حاول أن يبرهن على قانون السرعة المطردة تجريبيًا، الذى استبق به فيزيائيين آخرين بالفعل، والذى وفقا له تزداد سرعة سقوط الجسم باطراد مع الزمن، وحاول أن يبرهن كذلك على القانون الذى يقول إن الجسم المتحرك، إذا لم يتأثر بالاحتكاك، ومقاومة الهواء أو الجاذبية، يستمر فى الحركة فى نفس الاتجاه بسرعة مطردة. لقد تأثر جاليليو بصفة خاصة باعتقاده أن الطبيعة رياضية فى جوهرها، وبالتالى فإنه فى ظل ظروف مثالية لابد من "طاعة" قانون مثالى. إن نتائجه التجريبية الفجة نسبيًا تفترض قانونًا بسيطًا، حتى إذا كان يصعب القول بأنها تبرهن عليه. كما أنها تميل إلى افتراض زيف الفكرة الأرسطية القائلة بأنه لا جسم يتحرك إذا لم تؤثر عليه قوة خارجية. حقا، لقد كانت اكتشافات جاليليو من الاكتشافات التى كان لها تأثير قوى جدًا نزع الثقة فى الفيزياء الأرسطية. كما أنه أعطى دافعًا للتقدم التكنولوجى عن طريق خططه الخاصة ببندول الساعة مثلًا، الذى طوره هيوجنز (١٦٢٩-١٦٩٥) (*)، فيما بعد وحصل على براءة اختراعه، وعن طريق اختراعه الترمومتر، أو اختراعه من جديد.

(ج) يجب ألا نأخذ ذكر التجربة المنضبطة على أنه يتضمن أن المنهج التجريبى طُبق عمليًا على نطاق واسع منذ بداية القرن السادس عشر. فعلى العكس، إن الندرة النسبية لحالات واضحة فى النصف الأول على الأقل من القرن هى التى جعلت الأمر ضروريًا لتوجيه الانتباه إليها من حيث إنها شىء شُرع فى فهمه توًا. ويتضح، بالتالى، أن التجربة، بمعنى تجربة مبتكرة عن قصد، لا تنفصل عن استخدام الفروض الاختبارية. صحيح أن المرء قد يبتكر تجربة ليرى، ببساطة، ماذا يحدث، بيد أن التجربة المنضبطة فى الممارسة الفعلية تبتكر وسيلة للتحقق من فرض ما.

(*) كرستيان هيوجنز (١٦٢٩-١٦٩٥) عالم فلك ورياضى هولندى، أول من نادى بنظرية الموجات الضوئية، كما طور بندول الساعة واكتشف عملية الاستقطاب، وأول من شاهد زحل (المترجم).

فلكى نجرى تجربة، لابد أن نوجه سؤالاً للطبيعة، ونعرف أن هذا السؤال يفترض مسبقًا، فى العادة، فرضا ما. فالمرء لا يلقى كرات ذات ثقل مختلف من برج ليرى ما إذا كانت تقع على الأرض، أم لا، فى نفس الوقت، إذا لم تكن لديه الرغبة فى أن يتأكد من فرض يتصوره مسبقا، أو إذا لم يتخيل فرضين ممكنين، ويرغب فى أن يكتشف أيهما صحيح. ومن الخطأ افتراض أن كل علماء عصر النهضة كان لديهم تصور واضح للطابع الفرضى لنظرياتهم. بيد أن القول بأنهم استخدموا الفرض هو أمر واضح تماما. ويتضح ذلك بصورة أكثر جلاء فى حالة علم الفلك، الذى سأنتقل إليه الآن.

لم يكن نيقولاس كوبرنيقوس (١٤٧٣-١٥٤٣)، الكاهن البولندى الشهير، والعلامة، هو أول من أدرك أن حركة الشمس الظاهرية من الشرق إلى الغرب ليست برهانا حاسما على أنها تتحرك بهذه الطريقة بالفعل. فقد رأينا، أن هذه الحقيقة عرفت بوضوح وجلاء فى القرن الرابع عشر. لكن بينما حصر فيزيائيو القرن الرابع عشر أنفسهم فى تطوير الفرض الخاص بدوران الأرض اليومى حول مركزها، فإن كوبرنيقوس دافع عن الفرض الذى يقول إن الأرض التى تدور إنما تدور أيضا حول مجموعة شمسية. وأحل بذلك الفرض الذى يقول بأن الشمس هى مركز الكون الفرض الذى يقول بأن الأرض هى مركز الكون. ولا يعنى ذلك، بالطبع، أنه تخلى عن نظام بطليموس تماما؛ فقد أبقى، بوجه خاص، على الفكرة القديمة التى تقول إن الكواكب تتحرك فى مدارات دائرية، على الرغم من أنه افترض أن هذه المدارات غير دائرية تماما. ولكى يجعل فرضه القائل بأن الشمس هى مركز الكون يتماشى مع الظواهر، كان يجب عليه بالتالى أن يضيف عدداً من الدوائر الصغيرة. فقد سلم بأقل من نصف عدد الدوائر التى سلم بها نظام بطليموس فى زمنه، وبذلك جعلها بسيطة، غير أنه اهتم بمسائل بنفس الطريقة التى اهتم بها سابقوه. وهذا يعنى أنه أضاف إضافات نظرية تأملية لكى "يحفظ الظواهر".

ويمكن أن يكون هناك شك ضئيل فى أن كوبرنيقوس كان مقتنعًا بصدق الفرض القائل بأن الشمس هى مركز الكون. بيد أن الكاهن الإنجليكانى المسمى "أندرياس أوزاندر" A.Osiander (١٤٩٨-١٥٥٢)، الذى عهد إليه "جورج يوخائيم ريتكيوس"(*)، مخطوطة كوبرنيقوس "دوران الأجرام السماوية"، أخذ على عاتقه أن يستبدل مقدمة جديدة بالمقدمة التى كتبها كوبرنيقوس. فى هذه المقدمة الجديدة اعتبر أوزاندر كوبرنيقوس يقترح أن النظرية القائلة بأن الشمس هى مركز الكون هى مجرد فرض، أو أنها اختلاق رياضى. كما أنه حذف إشارات كوبرنيقوس إلى أرسطو، وهذا الحذف جلب على كوبرنيقوس تهمتى عدم الأمانة والانتحال. وقد استهجن لوثر، وميلانكثون، الفرض الجديد استهجانا شديدًا، بيد أنه لم يثر أى اعتراض واضح وصريح من جانب السلطات الكاثوليكية. وقد تكون مقدمة أوزاندرد ساهمت فى ذلك، على الرغم من أنه لابد أن نتذكر أيضا أن كوبرنيقوس نشر بصورة شخصية مؤلفه "عن شرح على الفروض المتعلقة بالحركات السماوية" دون أن يثير عداوة. صحيح أن مؤلفه "دوران الأجرام السماوية" الذى أهداه إلى البابا بولس الثالث، وضع فى الفهرس(**) عام ١٦١٦، لأن اعتراضات أثيرت ضد بعض العبارات التى صورت الفرض القائل بأن الشمس هى مركز الكون بأنه يقين. غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن العمل لم يثر اعتراضًا من جانب الدوائر الكنسية الكاثوليكية عندما نشر فى البداية. وفى عام ١٧٥٨ تم إلغاؤه من الفهرس المنقح.

لم يجد فرض كوبرنيقوس مؤيدين متحمسين بصورة مباشرة، ماعدا عالمى الرياضيات فى فتنبرج: رينهولد، وريتكيوس. لقد عارض تايكو براهى (١٥٤٦-١٦٠١)

(*) جورج يوخائيم ريتكيوس، رياضى، رسام خرائط، وصانع آلات ملاحية، وممارس للطب. اشتهر باختراعه المناضد الهندسية لقياس المثلثات، وعرف بأنه تلميذ كوبرنيقوس (المترجم).

(**) الفهرس Index، هو قائمة بالكتب التى كانت تصادرها الكنيسة فى العصور الوسطى وتحرم على الكاثوليك قراءتها (المترجم).

الفرض، واخترع فرضا خاصًا به، وفقا له تدور الشمس حول الأرض، كما هو الحال فى النظام البطليموسى، أما كوكب عطارد، والزهرة، والمريخ، وزحل فإنها تدور حول الشمس فى دورات صغيرة. والتطوير الحقيقى الأول لنظرية كوبرنيقوس قام به جون كبلر J. kepler (١٥٧١-١٦٣٠) وقد أقنع ميخائيل ماستلن التوبنجى(*)، كبلر، الذى كان بروتستانتيا بأن فرض كوبرنيقوس صحيح، ودافع عنه فى مؤلفه "الرسالة الكوسموغرافية الرائدة أو السر الكوسموغرافى". ومع ذلك احتوى العمل على تأملات فيثاغورثية عن خطة العالم الهندسية، وألمح تايكوبراهى بصفة خاصة إلى أن كبلر صغير السن قد أعطى اهتمامًا أكبر للملاحظة الصحيحة بدلاً من الانغماس فى التأمل. بيد أنه أخذ كبلر مساعدًا له، وبعد وفاة نصيره نشر كبلر الأعمال التى أعلن فيها قوانينه الثلاثة الشهيرة. وهذه الأعمال هى: علم الفلك الجديد (١٦٠٩)، وملخص علم الفلك الكوبرنيقى (١٦١٨)، وتساوق العالم (١٦١٩). تسير الكواكب، كما يقول كبلر، فى مسار أهليلجى (بيضى الشكل)، وتكون الشمس مركزًا واحدًا لها. ويقطع نصف قطر دائرة المسار الأهليلجى مسافات متساوية فى أزمنة متساوية. وفضلاً عن ذلك، فإنه فى إمكاننا أن نقارن رياضيًا الأزمنة التى تتطلبها الكواكب المتعددة لتكمل دوراتها الخاصة باستخدام صياغة تقول إن الزمن الذى يستغرقه أى كوكب ليكمل دورته يتناسب مع مكعب بعده عن الشمس. ولكى نفسر حركة الكواكب سلم كبلر بقوة محركة فى الشمس تبعث إشعاعات القوة، وتدور مع الشمس. وبيّن سير إسحق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧) فيما بعد أن هذا الفرض ليس ضروريا، لأنه اكتشف فى عام ١٦٦٦ قانون التربيع العكسى؛ وهو أن قوة جذب الشمس لكوكب التى تعادل بعد الأرض عن الشمس بمقدار عدد من المرات تساوى واحد على مربع عدد مرات قوة الجذب على بعد الأرض، وفى عام ١٦٨٥ وجد نفسه مؤخرًا فى موقف يسمح له أن يجرى الإحصاءات

(*) ميخائيل ماستلن (١٥٥٠-١٦٣١) عالم فلك ألمانى، ورياضى، وكان المعلم الخاص لكبلر (المترجم).

الرياضية التى تتفق مع متطلبات الملاحظة. لكن على الرغم من أن نيوتن بيّن أنه يمكن تفسير حركات الكواكب دون التسليم بقوة محركة كما افترض كبلر، فإن كبلر قام بإسهام عظيم للغاية فى تقدم علم الفلك ببيان أنه يمكن تفسير حركات كل الكواكب المعروفة وقتئذ بالتسليم بعدد من الدوائر الصغيرة التى تناظر عدد الكواكب. وبذلك يمكن الاستغناء عن أجهزة الدوائر والدوائر الصغيرة القديمة. وبذلك أصبح الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون بسيطًا إلى حد كبير.

وباختراع المنظار (التلسكوب) تقدم علم الفلك من الناحية التجريبية تقدمًا عظيمًا. ويبدو أن الفضل فى الاختراع العلمى للمنظار لابد أن يرجع إلى واحد من الهولنديين فى الحقبة الأولى من القرن السابع عشر. وعندما سمع جاليليو عن الاختراع، صنع آله خاصة به. (فقد صنع يسوعى، هو الأب شينر Father Scheiner آلة متطورة عن طريق تجسيد اقتراح قدمه كبلر، وأدخل عليها هيوجنز صنوفا إضافية من التطور). واستطاع جاليليو عن طريق المنظار أن يرى القمر ويلاحظه، الذى تبين أن به جبالاً، واستنتج من ذلك أن القمر يتكون من نفس النوع من المادة مثل الأرض. كما أنه استطاع أن يرى ويلاحظ أوجه كوكب الزهرة، وأقمار كوكب المشترى، وكانت ملاحظاته ملائمة جدًا للنظرية القائلة بأن الشمس هى مركز الكون، ولم تكن ملائمة للفرض القائل بأن الأرض هى مركز الكون. وفضلا عن ذلك، فإنه لاحظ وجود البقع الشمسية، التى رآها شينر Scheiner أيضًا. وقد أظهر وجود البقع الشمسية المتنوعة أن الشمس تتكون من مادة قابلة للتغير، ونزعت هذه الحقيقة الثقة من الكسمولوجيا الأرسطية. وبوجه عام، فإن الملاحظات عن طريق المنظار التى قام بها جاليليو وآخرون قدمت تأكيداً تجريبيًا لفرض كوبرنيقوس. حقًا، لقد أظهرت ملاحظة أوجه كوكب الزهرة بوضوح وجلاء تفوق الفرض القائل بأن الشمس هى مركز الكون على الفرض القائل بأن الأرض هى مركز الكون، مادام أنه لا يمكن تفسيرها عن طريق نظام بطليموس.

وربما يقول المرء شيئًا فى هذا الصدد عن التصادم المحزن بين جاليليو ومحاكم التفتيش. لقد بولغ أحيانا فى أهميته من حيث إنه دليل على العداء المزعوم من جانب الكنيسة للعلم. إن الواقعة التى تقول إن الاستشهاد بهذه الحالة الخاصة يقوم به فى الأعم الأغلب (حالة برونو مختلفة تماما) أولئك الذين يريدون بيان أن الكنيسة عدو للعلم تكفى بذاتها للارتياب فى صحة النتيجة العامة المستمدة منها أحيانًا. إذ إن تصرف السلطات الكنسية لم يعكس حقيقة ما يضمرونه بالفعل. ويتمنى المرء لو أنهم عرفوا الحقيقة بوضوح، التى ألمح إليها جاليليو نفسه فى خطاب عام ١٦١٥، تخيله بلارمينو Bellarmine(*) وآخرون حينئذ، وأكده بوضوح البابا ليو الثالث عشر فى رسالته التعميمية "العناية الإلهية"، أن إصحاحًا من إصحاحات الكتاب المقدس مثل: الإصحاح ١٠، ١٢-١٣ من سفر يشوع يمكن أن يؤخذ على أنه تطويع أو مواءمة لطريقة الحديث العادية وليس على أنه تأكيد لحقيقة علمية(**) . إننا جميعا نتحدث عن الشمس ونقول إنها تتحرك، وليس هناك مبرر لماذا لا يستخدم الكتاب المقدس نفس طريقة الحديث دون أن يكون لدى المرء الحق فى أن يستمد منها النتيجة التى تقول إن الشمس تدور حول أرض ثابتة. وفضلا عن ذلك، حتى إذا لم يكن جاليليو قد أثبت صدق فرض كوبرنيقوس الذى لا يتطرق إليه شك، فإنه قد بين بوضوح أفضليته على الفرض القائل بأن الأرض هى مركز الكون. وهذه الواقعة لم يغيرها تشديده الخاص على حجة تقوم على نظرية خاطئة عن فترات المد والجزر فى مؤلفه "محاورة حول مذهبى العالم

(*) بلارمينو، القديس روبرتو (١٥٤٢-١٦٢١) كاردينال ويسوعى إيطالى، تعلم عند اليسوعيين وانتسب إلى جمعيتهم عام ١٥٦٠ درس الفلسفة واللاهوت. من مؤلفاته "مساجلات المسيحية بصدد مراطقة هذا الزمن". هو الذى حرر مواد الاتهام الثمانية التى بموجبها أحرق برونو، ووجه أيضا ضد جاليليو المحاكمة الأولى (المترجم).

(**) الإصحاح العاشر، الشمس تقف فى كبد السماء (المترجم).

الكبيرين"، العمل الذى عجل بتصادم عنيف مع محاكم التفتيش. ومن جهة أخرى، رفض جاليليو بعناد أن يسلم بالطابع الافتراضى لنظريته. وإذا سلمنا بوجهة نظره الواقعية الساذجة عن حالة الفروض العلمية، فإنه قد يكون من الصعب بالنسبة له أن يسلم به، أما بلارمينو فقد بين أن التحقق التجريبى من الفرض لا يبرهن على صدقه المطلق بالضرورة، ولو كان جاليليو على استعداد لأن يسلم بهذه الحقيقة، التى هى مألوفة ومعروفة جيداً اليوم، فإنه كان يمكن تجنب الحوار الذى يؤسف له مع محاكم التفتيش. ومع ذلك، فإن جاليليو لم يصر على تعزيز الطابع اللا افتراضى وتدعيمه لفرض كوبرنيقوس فحسب، بل إنه كان مستفزاً أيضًا بلا داعى إلى ذلك. حقًا، إن تصادم الشخصيات لعبت دوراً ليس تافهاً فى القضية. وباختصار، لقد كان جاليليو عالمًا عظيمًا، ولم يكن خصومه علماء عظماء. لقد أبدى جاليليو بعض الملاحظات المعقولة على تأويل الأناجيل، تم التسليم بصدقها اليوم، وقد يسلم بها بصورة أكثر وضوحًا اللاهوتيون الذين تورطوا فى القضية. بيد أن الخطأ لم يكن من جانب واحد مطلقا. لقد كان حكم بلارمينو على حالة النظريات العلمية أفضل من حكم جاليليو، حتى على الرغم من أن جاليليو كان عالما عظيمًا، ولم يكن بلارمينو كذلك. ولو أن جاليليو فهم طبيعة الفروض العلمية بصورة أفضل، ولو أن اللاهوتيين لم يتبنوا، بوجه عام، الموقف الذى تبنوه بالنسبة لتأويل نصوص منفصلة من الكتاب المقدس، لما حدث التصادم. لقد حدث التصادم، بالطبع، وكان جاليليو محقًا بلا ريب بالنسبة لأفضلية الفرض القائل بأن الشمس هى مركز الكون على الفرض القائل بأن الأرض هى المركز. غير أنه لا يمكن أن نستمد نتيجة عامة بصورة مشروعة من هذه القضية فيما يخص موقف الكنيسة من العلم.

(د) يتضح أن الفرض والملاحظة لعبا دوراً لا غنى عنه فى علم الفلك فى عصر النهضة. بيد أن الربط المقيد والمثمر للفرض والتحقق، فى كل من علم الفلك والميكانيكا، لم يكن دون عون من الرياضيات. فقد حققت الرياضيات تقدمًا

ملحوظًا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. ونجد خطوة ملحوظة إلى الأمام عندما تصور جون نابير (١٥٥٠-١٦١٧)(*) فكرة اللوغريتمات. وأوصل فكرته إلى تايكوبراهى عام ١٥٩٤، ونشر فى عام ١٦١٤ وصفًا للمبدأ العام فى مؤلفه "وصف قانون اللوغريتمات المدهش". وبعد ذلك بمدة وجيزة سهل عمل هنرى برجز (١٥١٦-١٦٣٠) التطبيق العملى للمبدأ. وفى عام ١٦٣٨ نشر ديكارت تفسيرًا للمبادئ العامة للهندسة التحليلية، بينما نشر كافاليرى، وهو رياضى إيطالى، فى عام ١٦٣٥ بيانا عن "منهج اللامنقسمات" الذى استخدمه كبلر بصورة بدائية من قبل. وكان ذلك هو، فى الحقيقة، الإعلان الأول عن حساب اللا متناهيات. واكتشف نيوتن فى عام ١٦٦٥-١٦٦٦ نظرية ذات حدين، على الرغم من أنه لم ينشر اكتشافه حتى عام ١٧٠٤ وأدى هذا التردد فى نشر النتائج إلى نزاع شهير بين نيوتن وليبنتس وأنصارهما حول الأسبقية فى اكتشاف حساب التفاضل والتكامل. لقد اكتشف نيوتن وليبنتس حساب التفاضل والتكامل بصورة مستقلة، لكن على الرغم من أن نيوتن كتب لمحة موجزة عن أفكاره فى عام ١٦٦٩ فإنه لم ينشر أى شىء بالفعل فى الموضوع حتى عام ١٧٠٤، أما ليبنتس فقد بدأ النشر فى عام ١٦٨٤ وقد تأخر علماء عصر النهضة العظام جداً فى استخدام إنجازات حساب التفاضل والتكامل تلك بالطبع، ورجل مثل جاليليو كان ينبغى عليه أن يعتمد على مناهج رياضية قديمة جداً. لكن المسألة هى أن مثله الأعلى كان تطوير وجهة نظر علمية عن العالم عن طريق صياغة رياضية. وقد يقال إنه ربط رؤية الفيزيائى الرياضى برؤية الفيلسوف. فقد حاول من حيث إنه فيزيائى أن يعبر عن أسس الفيزياء وصنوف الانتظام الملاحظة فى الطبيعة عن طريق قضايا رياضية، كلما كان ذلك ممكنا. واستمد، من حيث إنه فيلسوف، من نجاح المنهج الرياضى فى الفيزياء نتيجة تقول إن الرياضيات هى مفتاح بنية الواقع الفعلية. وعلى الرغم من أن جاليليو

(*) جون نابير (١٥٥٠- ١٦١٧) عالم رياضيات إسكتلندى، ابتكر اللوغرتيمات عام ١٦١٤ وأداة حاسبة للقسمة والضرب (المترجم).

تأثر، إلى حد ما، بالتصور الاسمى للعلية، وإحلاله الاسمى لدراسة سير الأشياء محل البحث التقليدى عن الماهيات، فإنه تأثر بشدة بأفكار الأفلاطونية والفيثاغورتية الرياضية، وقد هيأه هذا التأثر لأن يؤمن بأن العالم الموضوعى هو عالم الرياضى. فقد أعلن فى فقرة شهيرة من عمله أن الفلسفة مكتوبة فى كتاب الكون، بيد أن هذا الكتاب "لا يمكن أن نقرأه حتى نعرف لغته، ونفهم الحروف التى كُتب بها لقد كُتب بلغة رياضية، وحروفها هى المثلثات، والدوائر، وأشكال هندسية أخرى، ودونها لا يمكن أن نفهم كلمة واحدة".

(و) يعبر هذا الجانب من فكرة جاليليو عن الطبيعة عن نفسه بوجهة نظر ميكانيكية (آلية) عن العالم. وبذلك فإنه آمن بذرات، وفسر التغير بناء على نظرية ذرية، كما أنه أكد أن كيفيات (صفات) مثل اللون، والحرارة لا توجد إلا من حيث إنها كيفيات فى الموضوع الذى نراه: فهى "ذاتية" فى الطابع. ولا توجد، من الناحية الموضوعية، إلا فى صورة حركة الذرات، ويمكن تفسيرها، بالتالى، تفسيراً آليا ورياضيا. وهذا التصور الآلى (الميكانيكى) للطبيعة، الذى يقوم على نظرية ذرية، أكده أيضا بييرجاسندى، كما رأينا من قبل. وطوره بالإضافة إلى ذلك روبرت بويل (١٦٢٧-١٦٩١)، الذى آمن بأن المادة تتكون من جزيئات صلبة، كل جزىء منها له شكله، ترتبط بعضها مع بعض لتكون ما نسميه الآن "الجزيئات". وأثبت نيوتن فيما بعد أنه إذا عرفنا القوى التى تؤثر على الأجسام، فإننا نستطيع أن نستنبط حركات هذه الأجسام رياضيًا، وافترض أن الذرات النهائية، أو الجزيئات هى نفسها مراكز القوة. إنه لم يهتم بصورة مباشرة إلا بحركات أجسام معينة، لكنه قدم فى مقدمة كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" فكرة تقول إنه يمكن تفسير حركات الأجسام كلها عن طريق مبادئ ميكانيكية (آلية)، والسبب فى أن الفلاسفة الطبيعيين ليست لديهم القدرة على أن يحققوا هذا التفسير هو جهلهم بالقوة الفعالة أو النشطة فى الطبيعة. لكنه كان حريصًا على أن يفسر أن غرضه لم يكن سوى أن يقدم فكرة رياضية عن تلك القوى، دون أن يهتم بعللها، أو مراكزها الفيزيائية. وبالتالى، فإنه

عندما بين أن "قوة" الجاذبية التى تسبب سقوط تفاحة على الأرض تطابق "القوة" التى تسبب حركات الكواكب الإهليلجية، فإن ما فعله هو أنه بيّن أن حركات الكواكب، وسقوط تفاح يطابق نفس القانون الرياضى. لقد حقق عمل نيوتن العلمى نجاحًا كاملاً حتى إنه كان سائدًا بغير منافس، فى مبادئه العامة، لمدة تناهز مائتى عام، وهى فترة الفيزياء النيوتنية.

٢ – لقد كان لنشأة العلم الحديث، أو قل بصورة أفضل، نشأة العلم الكلاسيكى فى عصر النهضة وما بعد عصر النهضة تأثير عميق على تفكير رجال بالطبع؛ فقد فتحت لهم آفاقًا جديدة للمعرفة، ووجهتهم إلى اهتمامات جديدة. ولا ينكر عاقل أن التقدم العلمى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر كان أحد الأحداث الأكثر أهمية وفاعلية فى التاريخ. لكن يمكن أن نغالى فى تأثيرها على التفكير الأوربى. وأعتقد أنها مغالاة، بصفة خاصة، تعنى ضمنا أن نجاح فرض كوبرنيقوس كان له التأثير المتمثل فى قلب الإيمان الخاص بعلاقة الإنسان بالله، على أساس أن الأرض لم يعد يُنظر إليها على أنها المركز الجغرافى للكون. والتأكيد بأنه كان له هذا التأثير، لم يُشر إليه فى النادر، ويكرر كاتب ما ما قاله كاتب آخر فى الموضوع، لكن لم تتم البرهنة على أى علاقة ضرورية بين الثورة فى علم الفلك، وثورة فى الإيمان الدينى. وفضلا عن ذلك، من الخطأ أن نفترض أن وجهة النظر الميكانيكية (الآلية) عن الكون كانت عائقًا، أو ينبغى أن تكون عائقًا، للإيمان الدينى. فقد آمن جاليليو، الذى رأى أن تطبيق الرياضيات على العلم هو أمر مؤكد ومضمون بصورة موضوعية، بأن خلق الله للعالم هو الذى يضمنه أو يكفله من حيث إنه نسق عقلى رياضى. إن الخلق الإلهى هو الذى يضمن الموازاة بين الاستنباط الرياضى ونسق الطبيعة الفعلى. كما اقتنع روبرت بويل بالخلق الإلهى. والقول بأن نيوتن رجل ذو ورع قوى أمر معروف جيدًا. فقد تصور مكانا مطلقا من حيث إنه الوسيلة التى يكون بها الله موجودًا فى كل مكان فى العالم، ويتضمن الأشياء كلها فى فاعليته أو نشاطه المحايث. صحيح، بالطبع، أن وجهة النظر الميكانيكية (الآلية) عن العالم تعزز مذهب الألوهية، الذى يُدخل الله ببساطة من حيث إنه تفسير لأصل

النظام الميكانيكى (الآلى). بيد أنه لابد أن نتذكر أنه يمكن أن ننظر بل وحتى إلى علم الفلك القديم، مثلا، على أنه نظام ميكانيكى (آلى) بمعنى ما: ومن الخطأ أن نفترض أن التقدم العلمى فى عصر النهضة قطع الصلة، بصورة مفاجئة، بين العالم والله. لقد تضمنت وجهة النظر الرياضية الميكانيكية (الآلية)، بالطبع، استبعاد الاهتمام بالعلل الغائية من الفيزياء، لكن استبعاد العلل الغائية من الفيزياء، أيا كان الأثر السيكولوجى لهذا التغير على عقول كثيرة، لم يتضمن بالضرورة إنكاراً للعلية الغائية. لقد كان نتيجة للتقدم فى المنهج العلمى فى مجال معين من المعرفة، بيد أن ذلك لا يعنى أن رجالا مثل جاليليو، ونيوتن نظروا إلى العلم الفيزيائى على أنه المصدر الوحيد للمعرفة.

ومع ذلك، فإننى أريد أن أتجه نحو تأثير العلم الجديد على الفلسفة، على الرغم من أننى سأحصر نفسى فى الإشارة إلى خطين أو ثلاثة من التفكير دون أن أحاول فى هذه المرحلة أن أطورها. فى البداية، قد نذكّر بعنصرى المنهج العلمى، وأعنى بهما جانب الملاحظة والاستقراء، والجانب الاستنباطى والرياضى.

لقد أكد فرانسيس بيكون الجانب الأول من المنهج العلمى، وهو ملاحظة المعطيات التجريبية من حيث إنها أساس للاستقراء، من أجل اكتشاف العلل. ولكن لما كانت فلسفته ستشكل موضوع الفصل القادم فإننى لن أقول الكثير عنه هنا. وما أريد أن أفعله الآن هو أن ألفت الانتباه إلى العلاقة بين تشديد بيكون على الملاحظة والاستقراء فى المنهج العلمى، والمذهب التجريبى الكلاسيكى البريطانى. ومن الخطأ تماماً أن ننظر إلى المذهب التجريبى الكلاسيكى على أنه ببساطة، التأمل الفلسفى للمكانة التى احتلتها الملاحظة والتجربة فى علم عصر النهضة، وما بعد عصر النهضة. فعندما أكد لوك أن أفكارنا كلها تقوم على الإدراك الحسى والتأمل كان يؤكد أطروحة سيكولوجية، وإبستمولوجية، يمكن أن نرى سوابقها فى الأرسطية فى العصور الوسطى. لكن يمكن القول بصورة مشروعة، كما أعتقد، إن دافعًا قويا أُعطى للمذهب التجريبى الفلسفى بالاقتناع بأن التطورات العلمية المعاصرة تقوم على ملاحظة فعلية للمعطيات التجريبية. ووجد الإصرار العلمى على الذهاب إلى "الوقائع" التى يمكن ملاحظتها من حيث إنها

أساس ضرورى للنظرية التفسيرية متضايفة وتبريره النظرى فى الأطروحة التجريبية التى تقول إن معرفتنا الواقعية تقوم على الإدراك. إن استخدام الملاحظة والتجربة فى العلم، وتقدم العلم الظافر بوجه عام، سيميل بصورة طبيعية، فى عقول مفكرين كثيرين، إلى التحفيز والتأكيد للنظرية التى تقول إن معرفتنا كلها تقوم على الإدراك، وعلى التعرف المباشر بأحداث خارجية وداخلية.

ومع ذلك، فإن الجانب الآخر من المنهج العلمى؛ وهو الجانب الاستنباطى والرياضى، هو الذى أثر بشدة على الفلسفة "العقلية" الأوربية فى فترة ما بعد عصر النهضة. فنجاح الرياضيات فى حل مشكلات علمية قد عزز مكانتها. فالرياضيات ليست واضحة، ودقيقة فى ذاتها فحسب، بل إنه فى تطبيقها على مشكلات علمية، جعلت ما كان غامضًا من قبل واضحًا أيضا. إنها طريق عام رئيسى إلى المعرفة. ومن المفهوم أن يقين الرياضيات ودقتها قد أوحيا إلى ديكارت، وهو نفسه رياضى موهوب والرائد الأول فى مجال الهندسة التحليلية، أن فحص الخصائص الجوهرية للمنهج الرياضى يكشف عن استخدام المنهج الصحيح فى الفلسفة أيضا. كما أنه من المفهوم أنه تحت تأثير الرياضيات من حيث إنها نموذج أمن عديد من الفلاسفة الرواد فى أوربا بأنه فى إمكانهم أن يعيدوا بناء العالم، إذا جاز هذا التعبير، بطريقة استنباطية قبلية بمساعدة أفكار أساسية معينة تماثل تعريفات، وبديهيات الرياضيات. وبذلك فإن النموذج الرياضى قدم إطار مؤلف إسبينوزا "الأخلاق مبرهنا عليها بطريقة هندسية"، على الرغم من أنه لم يقدم مضمونه إلا نادرا.

لقد رأينا كيف أن تطور علم الفلك، وعلم الميكانيكا فى عصر النهضة عزز تطور وجهة النظر الميكانيكية (الآلية) عن العالم. وقد انعكست هذه الرؤية فى مجال الفلسفة. فديكارت، مثلًا، رأى أنه يمكن تفسير العالم المادى، وتغيراته ببساطة عن طريق المادة، التى تتوحد بالامتداد الهندسى، والحركة. فعند الخلق وضع الله، إذا جاز هذا التعبير، كمية معينة من الحركة، أو الطاقة فى العالم، انتقلت من جسم إلى جسم وفقا لقوانين علم الميكانيكا. ويمكن النظر إلى الحيوانات على أنها آلات. ولم يطبق ديكارت صنوف

التشابه الميكانيكية على الموجود الإنسانى، بيد أن مفكرين فرنسيين فعلوا ذلك فيما بعد. وفى إنجلترا، اعتقد توماس هوبز، الذى اعترض على ديكارت قائلا إن الفكر هو نشاط للأجسام، ونشاط الأجسام هو الحركة، كما أنه يمكن استنباط سير الأجسام اللا حية من أفكار وقوانين أساسية معينة، فكذلك يمكن استنباط سير المجتمعات البشرية، التى هى ببساطة منظمات من أجسام، من خصائص مجموعات الأجسام المنظمة هذه. وبذلك، قدم علم الميكانيكا نموذجًا غير كامل لديكارت، ونموذجًا أكثر كمالاً لهوبز.

إن الملاحظات السابقة مختصرة، وموجزة عن عمد: فلم أقصد منها سوى الإشارة إلى بعض الخطوط التى أثر بها تطور العلم على الفكر الفلسفى. وذكرت أسماء الفلاسفة الذين سأعالجهم فى المجلد القادم، ومن غير المناسب أن أقول الكثير عنهم هنا. ومع ذلك، فإنه من الأفضل أن أبين فى الختام أن الأفكار الفلسفية التى ذكرتها كان لها أثرها على العلم. فتصور ديكارت للأجسام العضوية، مثلا، قد يكون فجًا وناقصًا، بيد أنه ربما شجع العلماء على استقصاء عمليات الأجسام العضوية وسيرها بطريقة علمية. ليس من الضرورى أن يكون الفرض صحيحًا تمامًا لكى يثمر فى اتجاه معين.

"الفصل التاسع عشر"

فرانسيس بيكون

فلسفة عصر النهضة الإنجليزية - حياة بيكون وكتاباته - تصنيف العلوم- الاستقراء و "الأوهام".

١ - الفيلسوف الأول البارز فى فترة ما بعد العصور الوسطى فى إنجلترا هو فرانسيس بيكون: فقد ارتبط اسمه لمدة طويلة بفلسفة عصر النهضة فى بريطانيا العظمى. وإذا استثنينا القديس توماس مور، وريتشارد هوكر، اللذين سنعالج أفكارهما السياسية فى الفصل القادم، فإن فلاسفة عصر النهضة البريطانيين الآخرين لا يستحقون سوى ذكر ضئيل. ومع ذلك، فإننى أشدد على أن النغمة العامة للتفكير الفلسفى فى الجامعات الإنجليزية إبان عصر النهضة كانت محافظة. فلقد بقى التراث المنطقى الإسكولائى الأرسطى سنوات كثيرة، وبصفة خاصة فى جامعة أكسفورد"، وشكل خلفية تعليم جون لوك الجامعى فى القرن السابع عشر. وبدأت الأعمال اللاتينية فى المنطق، مثل "الكتاب الرابع عن مبادئ الجدل" ومؤلفه جون ساندرسون (١٥٨٧-١٦٠٢)، أو "الكتاب الرابع فى المنطق عن المحمولات" ومؤلفه ريتشارد كراكانثورب R.Crakanthorpe (١٥٦٩-١٦٢٤)، تفسح المجال لأعمال فى اللغة المحلية مثل كتاب "قاعدة العقل، متضمنة فن المنطق" (١٥٥٢) ومؤلفه توماس ولسون T.Wilson، أو "لعبة الفيلسوف" (١٥٦٣)، و" فن العقل المسمى على النحو الصحيح العرافة" (١٥٧٣) ومؤلفه رالف ليفر R.Lever، بيد أن هذه الأعمال لم تتضمن أشياء كثيرة جديدة. لقد دافع وليم تمبل W. Temple (١٥٢٢-١٦٢٦) عن منطق

راموس (*)، غير أن إيفارد ديجبى E.Digby (١٥٥٠-١٥٩٢)، وهو الذى كتب دحضًا لمذهب راموس باسم الأرسطية، هاجمه. وحاول سير كنيلم ديجبى (١٦٠٣-١٦٦٥)، الذى أصبح كاثوليكيا فى باريس، حيث تعرف على ديكارت، أن يربط الميتافيزيقا الأرسطية بالنظرية الجسيمية فى المادة. وتأثر إيفارد ديجبى، على الرغم من أنه كان أرسطيًا فى المنطق، بأفكار الأفلاطونية المحدثة لدى رونجلين Reuchlin. وعلى نحو مماثل، تأثر روبرت جريفل R.Greville، لورد بروك L. Brooke (١٦٠٨-١٦٤٣) بالأكاديمية الأفلاطونية فى فلورنسا، وناصر فى كتابه "طبيعة الحقيقة" مذهب النور الإلهى الذى ساعد فى تمهيد الطريق لمجموعة أفلاطونيي كمبردج. وتجسدت أفكار نيقولاس دى كوسا، وبراسليوس فى روبرت فلود R.Fludd (١٥٧٤-١٦٣٧)، الذى قام بأسفار كثيرة فى القارة، وتأثر بعصر النهضة فى القارة. وفى كتابه "الفلسفة الموسوية" صور الله بأنه مؤلف الأضداد فى هوية واحدة. إن الله فى ذاته هو ظلام يتعذر فهمه ولا يسبر غوره؛ لكن إذا نظرنا إليه من ناحية أخرى فإنه هو النور، والحكمة الذى يتجلى فى العالم، فهو الإله المنكشف. فالعالم يكشف فى ذاته عن الجانبين المزدوجين لله، لأن النور الإلهى يتجلى فيه، أو يكون علة الحرارة، والتخلخل، والنور، والحب، والخير، والجمال، بينما يكون الظلام الإلهى هو أصل البرودة، والتكثف، والكراهية، والقبح. والإنسان هو نظام مصغر من الكون، يتحد فى ذاته جانبا الله اللذان ينكشفان أو يتجليان فى الكون. ويوجد فى الإنسان صراع دائم بين النور والظلام.

٢ - والعلم الرائد لفلسفة عصر النهضة فى إنجلترا هو، مع ذلك، مفكر حرض بوعى على معاداة الأرسطية، ولم يفعل ذلك لصالح الأفلاطونية، أو الإشراق والتصوف، وإنما باسم التقدم العلمى والتقنى فى خدمة الإنسان. إن قيمة المعرفة وتبريرها، كما

(*) راموس (١٥٥١-١٥٧٢)، من أهم مؤلفاته "المآخذ على أرسطو" و"التقسيمات الجدلية" (المترجم).

يرى بيكون، تكمن مع ذلك فى تطبيقها العملى وفائدتها؛ فوظيفتها الحقيقية هى أن توسع سيادة الجنس البشرى، وسيطرة الإنسان على الطبيعة. ففى كتابه "الأورجانون الجديد"[1] يلفت بيكون الانتباه إلى الآثار العملية لاختراع الطباعة، والبارود، والمغناطيس، التى غيرت مظهر الأشياء، وحالة العالم؛ فى الأدب أولاً، وفى الحرب ثانيًا وفى الملاحة ثالثًا. بيد أن اختراعات مثل تلك الاختراعات لم تأت من الفيزياء الأرسطية التقليدية؛ فقد أتت من التعرف المباشر على الطبيعة نفسها. يمثل بيكون "النزعة الإنسانية" بالتأكيد؛ بمعنى أنه كان كاتبًا عظيمًا، غير أن تشديده على سيادة الإنسان على الطبيعة عن طريق العلم يميزه عن أنصار النزعة الإنسانية الإيطاليين، الذين اهتموا اهتمامًا كبيرًا بتطوير الشخصية الإنسانية، أما إصراره على التوجه مباشرة إلى الطبيعة، وعلى المنهج الاستقرائى، وعدم ثقته فى التأمل فيميزه عن الأفلاطونيين الجدد، والإشراقيين. وعلى الرغم من أنه تأثر بالأرسطية بصورة أكبر مما يدرك، فإنه تنبأ بصورة ملحوظة بأن التقدم التقنى الذى سيحدث، التقدم التقنى الذى كان يثق فيه، سيخدم الإنسان والحضارة الإنسانية. وهذه الرؤية كانت حاضرة، بمعنى محدود، لعقول السيميائيين، بيد أن بيكون رأى أن المعرفة العلمية بالطبيعة، وليس السيمياء، أو التأمل الخيالى، أو السحر، هى التى تفتح الطريق للإنسان للسيادة على الطبيعة. ولم يقف بيكون، من الناحية الزمنية فحسب، وإنما من الناحية العقلية إلى حد ما على الأقل، على مشارف عالم جديد اكتشفه الكشف الجغرافى، وإيجاد موارد جديدة من الثروة، واكتشفه، فضلاً عن ذلك، التقدم فى العلم الطبيعى، وإقامة الفيزياء على أساس تجريبى واستقرائى. ومع ذلك، لابد أن نضيف أن بيكون لم يكن لديه، كما سنرى، فهم كافٍ وتقدير للمنهج العلمى الجديد، وهذا هو السبب فى أننى أكدت أنه ينتمى من الناحية العقلية "إلى حد ما على الأقل" إلى فاتحة عهد جديد. ومع ذلك، فإن الحقيقة

(1) 129.

تظل وهى أنه تطلع إلى فاتحة عهد جديد للإنجاز العلمى والتقنى: فزعمه بشير بأن هذه الفاتحة لها ما يبررها،حتى لو كان قد غالى فى قدرته على الرؤية.

ولد بيكون عام ١٥٦١ فى لندن. وبعد أن درس فى "كمبردج" قضى عامين فى فرنسا مع السفير البريطانى، ثم استأنف ممارسة القانون. وفى عام ١٥٨٤ دخل البرلمان، وتمتع بمهنة ناجحة بلغت ذروتها فى وظيفة قاضى القضاة عام ١٦١٨، ومنحه لقب بارون فيرولام. وفى عام ١٦٢١ مُنح لقب فيكونت أوف سانت- ألبانس، لكنه اتهم فى العام نفسه بقبوله رشاوى بصفته القضائية، وعندما حُكم عليه بأنه مدان، حُكم عليه بالحرمان من وظائفه، ومقعده فى البرلمان، وغرامة مالية كبيرة، وسُجن فى برج لندن ولكن تم الإفراج عنه من السجن بعد أيام قلائل، ولم يُلزم بدفع الغرامة المالية. وقد اعترف بيكون بأنه قبل هدايا من الخصوم، على الرغم من أنه ادعى أن قراراته القضائية لم تتأثر بذلك. وقد يكون ادعاؤه صحيحًا، أو ليس صحيحا؛ فالمرء لا يعرف الحقيقة فيما يخص هذه المسألة، لكن على أية حال فإنها مفارقة تاريخية أن نتوقع من قاض فى عهد إليزابيث وجيمس الأول نفس المستوى من السلوك تمامًا الذى نطالب به اليوم. وليس ذلك دفاعًا عن بيكون، بالطبع، والواقعة التى تقول إنه زُج به إلى المحاكمة تحمل شهادة للتحقق المعاصر من الواقعة التى تقول إن سلوكه لم يكن لائقًا. لكن، فى الوقت نفسه، لابد أن يضاف إلى ذلك أن السبب في خطيئته لم يكن رغبة منزهة فى عدالة محضة من جانب خصومه؛ فقد كان إلى حد ما على الأقل ضحية المكيدة السياسية، والغيرة. وبمعنى آخر، على الرغم من أنه صحيح أن بيكون لم يكن رجلا ذا نزاهة أخلاقية عميقة، فإنه لم يكن رجلا شريرًا، أو قاضيا ظالمًا. لقد كانت هناك مغالاة كبيرة أحيانا فى قبوله هدايا، وأيضا فى سلوكه نحو إسكس(*)، وليس صحيحًا تمامًا

(*) هو الكونت أوف إسكس، الذى اتهم بالتآمر على الملكة إليزابيث. ووجد بيكون فى ذلك فرصة لاسترداد حظوته لدى الملكة، فأبدى من الضراوة، بوصفه محامى العرش، فى اتهامه، مما أدى إلى الحكم عليه بالإعدام عام ١٦٠١ (المترجم).

أن ننظر إليه على أنه نموذج لنوع من "شخصية منفصمة"؛ بمعنى أنه ليس صحيحًا أن ننظر إليه على أنه رجل جمع بداخله الشخصيتين المتنافرتين للفيلسوف المنزه، والسياسي الأناني الذى لا يعبأ بشيء من أجل متطلبات الأخلاق. إنه لم يكن قديسًا على الإطلاق مثل توماس مور؛ ولم يكن مثل دزيكل وهايد Jekyll and hyde(*)، وتوفى بيكون فى التاسع من أبريل عام ١٦٢٦.

ظهر مؤلفه "عن تقدم العلم" عام ١٦٠٦، وظهر مؤلفه "عن حكمة القدماء" عام ١٦٠٩ وخطط لعمل عظيم، وهو "الإصلاح العظيم"، الذى ظهر الجزء الأول منه وهو "فى كرامة العلوم ونموها" عام ١٦٢٣ وكان هذا العمل تنقيحًا، وإطالة لمؤلفه "تقدم العلم". أما الجزء الثانى وهو "الأورجانون الجديد"، فقد ظهر عام ١٦٢٠ وكان أصل هذا الكتاب فى مؤلفه "المعقولات والمرئيات" (عام١٦٠٧)، لكنه لم يكتمل، وهو المصير الذى ألم بمعظم خطط بيكون الأدبية. وفى عام ١٦٢٢ و ١٦٢٣ ونُشر أجزاء من مؤلفه "التاريخ الطبيعى والتجريبى لتأسيس الفلسفة، أو الظواهر الكلية" ونُشر مؤلفاه "غابة الغابات"، و "أطلانطا الجديدة" غفلًا. وشملت كتابات أخرى عديدة مقالات، هنرى السابع وتاريخه.

٣ – يرى بيكون[1] أن تقسيم العلم الإنسانى المستمد من الملكات الثلاث للنفس العاقلة صحيح إلى حد كبير. ولما كان ينظر إلى الذاكرة، والخيال، والعقل على أنها الملكات الثلاث للنفس العاقلة، فإنه يعزو التاريخ إلى الذاكرة، والشعر إلى الخيال، والفلسفة إلى البرهان العقلى. ومع ذلك، فإن التاريخ لا يشمل "التاريخ المدنى" فحسب، بل يشمل "التاريخ الطبيعى" أيضا، ويرى بيكون أن "التاريخ الأدبى" الذى يهتم بالفلسفة[2] ينقسم إلى ثلاثة أقسام، أولها يهتم بالله، ويهتم الثانى بالطبيعة، ويهتم

(*) شخص ذو شخصيتين متميزتين، إحداهما خيرة، والثانية شريرة (المترجم).

(1) De augmentis Sclientiarum, 2,1.

(2) Ibid, 2,4.

الثالث بالإنسان. والتقسيم الأول، ذلك الذى يهتم بالله، هو اللاهوت الطبيعى أو العقلى، وهو لا يضم "اللاهوت الموحى به أو المقدس"، الذى هو نتيجة وحى الله وليس نتيجة استدلال الإنسان. فاللاهوت الموحى به هو، فى الحقيقة، "ملجأ كل التأملات الإنسانية ومأواها"[١]، وهو فرع من فروع المعرفة، بيد أنه يقع خارج الفلسفة. والفلسفة هى عمل العقل الإنسانى، والطبيعة تُعرف مباشرة، والله يُعرف بصورة غير مباشرة عن طريق المخلوقات، وعن طريق الإنسان بالتأمل. وتقسيم بيكون للعلم، أو المعرفة الإنسانية بناء على ملكات النفس العاقلة غير موفق، وزائف، لكنه عندما يشرع فى تحديد تقسيمات الفلسفة الرئيسية فإنه يقسمها بناء على الموضوعات وهى: الله، والطبيعة، والإنسان.

يقول[٢] إن تقسيمات الفلسفة تشبه فروع الشجرة التى تتحد فى جذع واحد. ويعنى ذلك أن هناك "علمًا واحدًا كليا" هو الأم لباقى العلوم ويُعرف "بالفلسفة الأولى". ويضم هذا العلم كلا من البديهيات الأساسية، مثل "الحدان المتفقان مع حد ثالث متفقان"، والأفكار الأساسية مثل "الممكن"، و "غير الممكن"، و "الوجود"، و"اللا وجود"، إلخ. ويعالج اللاهوت الطبيعى، الذى هو معرفة بالله التى يمكن بلوغها عن طريق "نور الطبيعة، وتأمل الأشياء المخلوقة"[٣] وجود الله، وطبيعته، لكن من حيث إن ذلك متجل فقط فى المخلوقات، وله ملحق هو "مذهب عن الملائكة والروح". ويقسم بيكون فلسفة الطبيعة إلى فلسفة نظرية أو تأملية، وفلسفة طبيعية عملية. وتنقسم الفلسفة الطبيعية النظرية إلى الفيزياء، والميتافيزيقا. ولابد أن تتميز الميتافيزيقا، من حيث إنها جزء من الفلسفة الطبيعية، كما يقول،[٤] عن الفلسفة الأولى، واللاهوت الطبيعى، اللذين لم يعط لهما اسم "الميتافيزيقا". فما هو الفرق، إذن، بين الفيزياء والميتافيزيقا؟ لابد أن يوجد

(1) Ibid, 3,1.

(2) De augmentis Sclientiarum, 3,1

(3) Ibid, 2.

(4) Ibid, 4.

الفرق فى أنواع العلل الفاعلة، والمادية، فالفيزياء تعالج العلل الفاعلة، والمادية، أما الميتافيزيقا فتعالج العلل الصورية، والغائية. بيد أن بيكون يعلن فى الحال أن "البحث فى العلل الغائية عقيم، ولا ينتج شيئا، مثله فى ذلك مثل العذراء التى كرست حياتها لله" (١). وقد يقول المرء، بالتالى، إن الميتافيزيقا تهتم، كما يرى، بالعلل الصورية. وهذا هو الموقف الذى قبله فى مؤلفه "الأورجانون الجديد".

ويميل المرء بصورة طبيعية إلى تفسير كل ذلك بألفاظ أرسطية، ويعتقد أن بيكون تابع ببساطة المذهب الأرسطى الخاص بالعلل. ومع ذلك، فإن هذا خطأ، وبيكون نفسه قال إن قُراءه لم يفترضوا أنه عندما استخدم لفظًا تقليديًا فإنه استخدمه بالمعنى التقليدى. فهو يعنى "بالصور"، موضوع الميتافيزيقا، ما أسماه "القوانين الثابتة". فصورة الحرارة هى قانون الحرارة. وليس هناك تقسيم جذرى بالفعل بين الفيزياء والميتافيزيقا. فالفيزياء تبدأ بفحص أنواع معينة من المادة، أو الأجسام فى مجال محدد من العلية والفاعلية، بيد أنها تستمر لتهتم بقوانين أكثر عمومية. وبذلك فإنها تتدرج حتى تتحول إلى الميتافيزيقا، التى تهتم بقوانين الطبيعة الأكثر سموا واتساعًا. إن استخدام بيكون للمصطلح الأرسطى مضلل. فالميتافيزيقا بالنسبة له هى الجزء الأكثر عمومية مما قد يسمى بالفيزياء. وفضلا عن ذلك، فإنها لا تتجه إلى التأمل، بل إلى الفعل، فنحن نحاول أن نعرف قوانين الطبيعة من أجل أن نزيد التحكم الإنسانى فى الأجسام.

وإذا كانت الفلسفة الطبيعية النظرية تتكون من الفيزياء والميتافيزيقا، فماذا عن الفلسفة الطبيعية العملية إذن؟ إنها تطبيق للأولى، وتنقسم إلى جزأين هما: الميكانيكا (التى يعنى بها بيكون علم الميكانيكا) والسحر. والميكانيكا هى تطبيق الفيزياء عمليًا، أما السحر فهو الميتافيزيقا التطبيقية. وهنا نجد مرة أخرى أن مصطلح بيكون مضلل.

(1) Ibid, 5.

فهو يخبرنا بأنه لا يعنى "بالسحر" السحر الخرافى والتافه، الذى يختلف عن السحر الحقيقى مثلما تختلف المدونات التاريخية عن الملك آرثر عن شروح قيصر، بل هو يعنى التطبيق العملى لعلم "الصور الخفية"، أو القوانين. وليس من الملائم أن شاباً يمكن أن يُعاد فجأة وبصورة سحرية إلى رجل عجوز، لكن من الملائم أن معرفة بطبائع التمثل الحقيقية، و"الأرواح" الجسمانية تطيل الحياة، أو حتى تعيد الشباب إلى حد ما، "عن طريق التغذية، والاستحمام، والمسح بالزيت المقدس، والأدوية الصحيحة، والتمارين الرياضية المناسبة، وما شابه ذلك[١]".

و"ملحق" الفلسفة الطبيعية هو الرياضيات[٢]. وتضم الرياضيات البحته، الهندسة، التى تعالج كمية مجردة متصلة، والحساب، الذى يعالج كمية مجردة منفصلة. وتضم "الرياضيات المختلطة" المنظور، والموسيقى، والفلك، وعلم أوصاف الكون، والآثار، إلخ. ومع ذلك، فإن بيكون يرى فى موضع آخر[٣] أن علم الفلك هو بالأحرى الجزء الأكثر نبلاً من الفيزياء وليس جزءاً من الرياضيات. وعندما يوجه علماء الفلك اهتماماً خاصاً بالرياضيات فإنهم يقدمون فروضاً زائفة. ومع أن بيكون لم يرفض تماماً فرض كوبرنيقوس وجاليليو القائل بأن الشمس هى مركز الكون، فإنه لم يعتنقه بالتأكيد. ويشير المدافعون عن بيكون إلى أنه كان مقتنعا بأن الظواهر يمكن حفظها إما بناء على الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون، أو الفرض الذى يقول إن الأرض هى مركز الكون، وأن النزاع لا يمكن حسمه عن طريق برهان رياضى ومجرد. ولا شك فى أنه اعتقد ذلك بالفعل، بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه أخفق فى تمييز

(1) De augmentis Sclientiarum, 5-1.

(2) Ibid, 6.

(3) Ibid,4.

أفضلية الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون.

والجزء الرئيسى الثالث من الفلسفة هو الجزء الذى يعالج الإنسان. ويضم الفلسفة الإنسانية أو الأنثروبولوجيا، والفلسفة المدنية، أو الفلسفة السياسية. وتعالج الأنثروبولوجيا الجسم الإنسانى أولا، ثم تنقسم إلى الطب، وعلم التجميل، والرياضة، وفنون المتعة التى تشمل، على سبيل المثال، الموسيقى منظوراً إليها من وجهة نظر معينة. وتعالج ثانياً النفس الإنسانية، على الرغم من أن طبيعة النفس العاقلة، والمخلوقة إلاهيًا، والخالدة من حيث إنها تتميز عن النفس الحاسة هى موضوع ينتمى إلى اللاهوت لا إلى الفلسفة. ومع ذلك، فإن الفلسفة لديها القدرة على أن تبرهن على الواقعة التى تقول إن الإنسان يمتلك قوى تجاوز قوة المادة. وبذلك فإن السيكولوجيا تؤدى إلى اهتمام بالمنطق، الذى هو نظرية عن العقل، وبالأخلاق، التى هى نظرية عن الإرادة[1]. وأجزاء المنطق هى فن الاختراع أو الكشف، والحكم، والاستبقاء والحفظ. والتقسيم الفرعى الأكثر أهمية لفن الاختراع أو الكشف هو ما يسميه بيكون "تفسير الطبيعة"، الذى ينتقل من التجربة إلى المبادى[2]. وهذا هو "الأورجانون الجديد". وينقسم فن الحكم إلى الاستقراء، الذى ينتمى إلى "الأورجانون الجديد"، والاستدلال. وسنتناول حالا مذهب بيكون الخاص "بالأورجانون الجديد"، وكذلك نظريته عن "الأوهام" التى تشكل إحدى الموضوعات التى توضع تحت عنوان نظرية الاستدلال. وعندما نتناولها فإننا نذكر بالمناسبة علم التربية، الذى هو "ملحق" لفن الحفظ. يرى بيكون أنه "لابد من الرجوع إلى مدارس اليسوعيين، لأنه لا شىء مطبق تطبيقًا عمليًا أفضل منها"[1]. وتعالج الأخلاق طبيعة الخير الإنسانى، ليس الخير الخاص فحسب، بل الخير

---

(1) De augmentis Sclientiarum, 5-1.

(2) Ibid. 2.

العام أيضا، وتعالج كذلك تهذيب النفس من أجل بلوغ الخير. والجزء الذى يعالج الخير العام لا يعالج الاتحاد الفعلى للناس فى الدولة، بل يعالج العوامل التى تجعل الناس يميلون إلى حياة اجتماعية(٢). وأخيرا تنقسم الفلسفة المدنية (٣) إلى ثلاثة أجزاء، كل جزء يعالج خيراً يعود على الإنسان من المجتمع المدنى. تعالج نظرية المشاركة الخير الذى يعود على الإنسان من مشاركته لأقرانه، وتعالج نظرية العمل المساعدة التى يتلقاها الإنسان من المجتمع فى شئونه العملية، وتعالج نظرية الأحكام، الحماية من الضرر أو الأذى الذى يلحق به من الحكومة. ويمكن القول إن الأجزاء الثلاثة تعالج أنواع الفطنة الثلاثة وهى: الفطنة فى المشاركة، والفطنة فى العمل، والفطنة فى الحكم. ويضيف بيكون (٤) القول بأن ثمة مسألتين فى الجزء الذى يعالج الحكومة يجب دراستهما وهما نظرية توسيع الحكم، أو الإمبراطورية، وعلم العدالة الكلية.

وفى الكتاب التاسع والأخير من كتاب "فى كرامة العلوم ونموها" يتعرض بيكون باختصار للاهوت الموحى به. ويقول كما أننا ملزمون بطاعة القانون الإلهي، حتى عندما تقاوم الإرادة، فإننا كذلك مجبرون على أن نضع ثقتنا فى كلمة الله المقدسة حتى عندما يعارضها العقل. "لأننا إذا لم نؤمن إلا بتلك الأشياء التى يقبلها عقلنا، فإننا نقبل الأشياء، ولا نقبل خالقها" (أى أن إيماننا يقوم على الطابع الواضح للقضايا التى نحن بصددها، ولا يقوم على سلطة الله المتجلية). ويضيف القول بأنه "كلما كان السر الإلهي لا يُصدق، ويفوق حد التصديق، فإن ذلك سيكون تكريما وتبجيلاً لله عن طريق الإيمان، وسيكون انتصار الإيمان أكثر نبلا". ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أن العقل ليس له دور

---

(1) Ibid, 6,4.

(2) Ibid, 7,2.

(3) Ibid, 8,1.

(4) Ibid, 8,3.

فى اللاهوت المسيحى؛ فهو يستخدم فى محاولته فهم أسرار الإيمان، كلما كان ذلك ممكنا، وفى استنتاج نتائج منها.

إن ملخص فلسفة بيكون فى كتابه "فى كرامة العلوم ونموها" على نطاق واسع، ويشمل برنامجًا واسعًا إلى حد كبير. ولا ريب فى أنه قد تأثر بالفلسفة التقليدية، وربما إلى حد كبير لم يلاحظه هو، بيد أننى قد أشرت من قبل إلى أن استخدام بيكون لألفاظ أرسطية ليس دليلاً مؤكدًا على المعنى الذى أعطاه لها. وبوجه عام، فإن المرء يستطيع أن يلاحظ رؤية فلسفية جديدة أخذت شكلاً معينًا وتبلورت فى كتاباته. فمن جهة، استبعد من الفيزياء الاهتمام بالعلة الغائية، استنادًا إلى أن البحث عن العلل الغائية يؤدى بالمفكرين إلى الاقتناع والرضا بعزو علل مضللة وليست حقيقية إلى الأحداث عندما ينبغى عليهم أن يبحثوا عن العلل الفيزيائية الحقيقية، معرفتها وحدها ذات قيمة لمد القدرة الإنسانية. وفيما يتعلق بهذا الأمر، يقول بيكون[1] إن فلسفة ديمقريطس الطبيعية أكثر صلابة وعمقًا من فلسفتى أفلاطون وأرسطو، اللذين أدخلا العلل الغائية باستمرار. وليس معنى ذلك أنه ليس ثمة شيء مثل العلة الغائية، ومن الخلف والاستحالة أن نعزو أصل العالم إلى تصادم ذرات عن طريق الصدفة، على غرار ما رآه ديمقريطس وأبيقور. بيد أن ذلك لا يعنى أن العلة الغائية لها دور أو مكان فى الفيزياء. وفضلا عن ذلك، فإن بيكون لا يعزو إلى الميتافيزيقا اهتمامًا بالعلة الغائية بالمعنى الأرسطى. فالميتافيزيقا عنده ليست هى دراسة الوجود من حيث إنه وجود، وليست تأملاً فى العلل الغائية؛ فهى بالأحرى دراسة مبادئ العالم المادى أو قوانينه، أو "صوره" الأكثر عمومية، وتأخذ هذه الدراسة فى اعتبارها غاية عملية. إن تصوره للفلسفة هو فى الحقيقة وبوجه عام طبيعى، ومادى. ولا يعنى ذلك أن بيكون يؤكد الإلحاد، أو أنه ينكر أن الإنسان يمتلك نفسًا روحية وخالدة. ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أنه استبعد من الفلسفة أى اهتمام بوجود روحى. فالفيلسوف قد تكون لديه القدرة على بيان أن علة

---

(1) De augmentis Sclientiarum, 3,4.

أولى توجد، غير أنه لا يستطيع أن يقول أى شىء عن طبيعة الله، الذى يكون الاهتمام به من شأن اللاهوت. وعلى نحو مماثل، فإن موضوع الخلود ليس موضوعًا يمكن معالجته فلسفيا. ولذلك أقام بيكون تقسيمًا حادًا بين اللاهوت والفلسفة، ليس ببساطة بمعنى أنه قام بتمييز صورى بينهما، بل أيضا بمعنى أنه أضفى حرية كاملة على تفسير مادى وآلى للطبيعة. فالفيلسوف يهتم بما هو مادى، وبما يمكن النظر إليه ومعالجته من وجهة نظر آلية ومادية. وربما يكون بيكون قد تحدث أحيانا بألفاظ أكثر أو أقل تقليدية عن لاهوت طبيعى، على سبيل المثال، بيد أنه جلى أن الاتجاه الحقيقى لتفكيره كان تحويل ما هو ليس ماديًا إلى مجال الإيمان. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنه أبقى على اللفظ الأرسطى "الفلسفة الأولى"، فإنه لم يعن به بدقة ما كان يعنيه أرسطو به؛ لأن الفلسفة الأولى عنده هى دراسة البديهيات المشتركة بالنسبة للعلوم المختلفة، ودراسة المفاهيم "المتعالية" المتنوعة منظورًا إليها فى علاقتها بالعلوم الفيزيائية. وبمعنى واسع، إن تصور بيكون للفلسفة وضعى فى طابعه، شريطة ألا نأخذ ذلك على أنه يتضمن رفضًا للاهوت من حيث إنه مصدر للمعرفة.

٤ - وسأتجه الآن إلى الجزء الثانى من كتاب "الإحياء العظيم"، الذى يمثله كتاب "الأورجانون الجديد أو إرشادات تتعلق بتفسير الطبيعة". فى هذا العمل يظهر موقف بيكون الفلسفى بصورة أكثر وضوحًا وجلاء. "إن المعرفة والقدرة الإنسانية هما شىء واحد"، لأنه "لا يمكن إخضاع الطبيعة إلا عن طريق إطاعتها"(١). إن هدف العلم هو مد سيطرة الجنس البشرى على الطبيعة، بيد أن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بمعرفة حقيقية بالطبيعة؛ فنحن لا نستطيع أن نصل إلى المعلولات دون معرفة دقيقة بالعلل. ويقول بيكون(٢) إن العلوم التى هى فى حوزة الإنسان الآن ليس لها فائدة فى الوصول إلى المعلولات العملية، ومنطقنا الحالى ليس له فائدة بالنسبة لتأسيس العلوم. "إن المنطق

---

(1) 1,3.

(2) 1,11.

المستعمل له قيمة فى تحديد الأخطاء الدائمة والمستمرة والإبقاء عليها، تلك التى تقوم على تصورات ساذجة أكثر من اكتشاف الحقيقة، حتى إنه يكون ضاراً أكثر مما يكون مفيداً"(١). إن القياس يتكون من قضايا؛ والقضايا تتكون من كلمات، والكلمات تعبر عن مفاهيم. وبذلك، إذا كانت المفاهيم غامضة ومختلطة، وإذا كانت نتيجة التجريد الأكثر تهوراً، فلن يكون شىء يقوم عليها محكمًا وآمنًا. إن أملنا الوحيد يكمن فى استقراء صحيح(٢). وثمة طريقتان للبحث عن الصحة وإيجادها(٣). الأولى، هى أن العقل ينتقل من الحس، وإدراك الجزئيات إلى البديهيات أو المبادئ الأكثر عمومية، ويستنبط منها القضايا الأقل عمومية. والثانية، هى أنه قد ينتقل من الحس، وتصور الجزئيات إلى بديهيات أو مبادئ يمكن الحصول عليها مباشرة، ثم بالتدريج وبتأن إلى بيان بديهيات أو مبادئ أكثر عمومية. والطريقة الأولى معروفة ومستخدمة؛ غير أنها لا تفى بالغرض؛ لأن الجزئيات لا تفحص بدقة كافية، واهتمام، وشمول كاف، ولأن العقل يقفز من أساس غير كاف إلى نتائج وبديهيات أو مبادئ عامة. إنه ينتج استباقات الطبيعة، وأعنى بذلك تعميمات متسرعة ومبتسرة. والطريقة الثانية، التى لم تجرب بعد، هى الطريقة الصحيحة فالعقل ينتقل من فحص دقيق ومتأن للجزئيات إلى تفسير الطبيعة.

إن بيكون لا ينكر، بالتالى، أن نوعًا ما من الاستقراء كان معروفا ومستخدماً، وما يعترض عليه هو التعميم المتسرع والمتهور؛ أعنى التعميم الذى لا يقوم على أساس راسخ فى التجربة. يبدأ الاستقراء بعمل الحواس، غير أنه يحتاج إلى تضافر العقل، على الرغم من أن نشاط العقل لابد أن تحكمه الملاحظة وتضبطه. وربما كان ينقص

(1) 1,12.

(2)1,14.

(3) 1, 19 ff.

بيكون فكرة كافية عن مكانة الفرض وأهميته فى المنهج العلمى، بيد أنه لاحظ بوضوح أن قيمة النتائج التى تقوم على الملاحظة تعتمد على طابع تلك الملاحظة. وقد أدى به ذلك إلى القول بأنه ليست هناك فائدة من محاولة ترقيع الجديد أو تطعيمه بما هو قديم؛ إذ ينبغى علينا أن نبدأ مرة أخرى من البداية[1]. إنه لا يتهم الأرسطيين والإسكولائيين بإهمال الاستقراء تماما، بل يتهمهم بسرعة التعميم، واستنتاج النتائج، لقد نظر إليهم على أنهم قد اهتموا بالاتساق المنطقى، وبالتيقن من أن نتائجهم نتجت من مقدماتهم بصورة مناسبة، أكثر من أن يهتموا بتقديم أساس يقينى للمقدمات التى يعتمد عليها صدق النتائج. ويقول عن المناطقة[2] إنه "يبدو أنهم لم يعطوا سوى اهتمام ضئيل للاستقراء؛ فهم قد مروا عليه مرور الكرام بذكر مختصر، وهرعوا إلى صيغ المناظرة والجدال". ويرفض، من ناحية أخرى، القياس على أساس أن الاستقراء يجب أن يبدأ من ملاحظة الأشياء، والوقائع الجزئية أو الأحداث، ويجب أن يلتصق بها التصاقا وثيقًا بقدر المستطاع. لقد جنح المناطقة إلى المبادئ الأكثر عمومية، واستنبطوا نتائج بصورة استدلالية. وهذا الإجراء مفيد جداً دون شك لأغراض المناظرة والجدال، غير أنه ليس مفيداً بالنسبة للعلم الطبيعى والعملى. "ولما كان نظام البرهان قد عُكس"[3]، فإننا نسير فى الاستقراء فى الاتجاه العكسى إلى ذلك الاتجاه الذى نسير فيه فى الاستنباط.

وقد يبدو أن إصرار بيكون على الغايات العملية للعلم الاستقرائى يميل إلى تشجيع استنتاج نتائج سريعة ومتهورة للغاية. ولم يكن ذلك هو مقصده على الأقل. فهو يزدرى[1] الرغبة "غير المعقولة، والصبيانية" فى محاولة انتزاع نتائج "تعوق الجنس

(1) 1,31.

(2) Instauratio magna, distributio operis.

(3) Instauratio magna, distributio operis.

البشرى، مثل تفاحة أطلانطا". وبتعبير آخر، إن تأسيس قوانين علمية عن طريق الاستخدام المتأنى للمنهج الاستقرائى يخرج العقل إلى نور أعظم، ويبرهن على فائدة أكبر على المدى البعيد من الحقائق الجزئية غير المرتبة، على الرغم من أن هذه الحقائق قد تبدو عملية بصورة مباشرة.

بيد أن بلوغ معرفة يقينية بالطبيعة ليس أمرًا يسيرًا أو بسيطًا كما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى لأن العقل الإنسانى يتأثر بالتصورات المسبقة والأحكام المبتسرة التى تتصل بتفسيرنا للتجربة وتشوه أحكامنا. ومن ثم، لابد أن نوجه الاهتمام إلى "الأوهام والأفكار الزائفة" التى تؤثر لا محالة على العقل الإنسانى، وتجعل بلوغ العلم صعبا إذا لم يعيها المرء، ويكون على حذر منها. وتلك هى نظرية بيكون الشهيرة "بالأوهام"(٢). وثمة أربعة أنواع رئيسية للأوهام هى: أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح. "إن نظرية الأوهام تلازم تفسير الطبيعة مثلما تلازم نظرية الحجج السوفسطائية المنطق العام"(٣). وكما أنه من المفيد بالنسبة للجدلى الذى يعتمد على القياس أن يكون على وعى بالحجج السوفسطائية، فكذلك من المفيد بالنسبة للعالم، أو الفيلسوف الطبيعى أن يكون على وعى بطبيعة أوهام العقل الإنسانى، حتى يكون حذرًا من تأثيرها.

"أوهام القبيلة" هى تلك الأخطاء، التى يكون الميل إليها ملازما للطبيعة الإنسانية، والتى تعوق الحكم الموضوعى. فالإنسان، مثلاً، يميل إلى الاقتناع بذلك الجانب من الأشياء الذى يؤثر على الحواس. وبغض النظر عن الواقعة التى تقول إن هذا الميل مسئول عن إغفال البحث فى طبيعة تلك الأشياء التى لا نلاحظها بصورة مباشرة "مثل

---

(1) Ibid.

(2) Novau organum, 1,38-68.

(3) Ibid, 1,40.

الهواء أو الأرواح الحيوانية"، فإن "الحس فى ذاته ضعيف ومضلل"، ولا يكفى لكى نفسر الطبيعة تفسيرًا علميًا أن نعتمد على الحواس، ولا حتى عندما يكملها استخدام الأدوات؛ والتجارب المناسبة ضرورية أيضا. كما أن العقل الإنسانى يميل إلى الاقتناع بتلك الأفكار التى تلقاها من قبل وآمن بها، أو تلك الأفكار التى ترضيه، ويتغاضى عن، أو يرفض، الأمثلة أو الحالات التى تعارض المعتقدات التى تلقاها أو يعتز بها. إن العقل الإنسانى تخيم عليه الإرادة والمشاعر؛ "فما يحلو للإنسان أن يكون صادقًا، هو الذى يميل إلى تصديقه". وفضلاً عن ذلك، فإن العقل الإنسانى يميل إلى الاستغراق أو الانهماك فى التجريدات، ويميل إلى تصور ما هو متغير أو فى تدفق على أنه ثابت. وبذلك يوجه بيكون الانتباه إلى خطر الركون إلى الظواهر أو المظاهر، أو معطيات الحواس التى لم تُختبر ولم تُمحص وتُنقد؛ إنه يوجه الانتباه إلى ظاهرة "التفكير بوحى الأمانى"، وإلى ميل العقل إلى تجريدات خاطئة بالنسبة للأشياء. كما أنه يوجه الانتباه إلى ميل الإنسان إلى تفسير الطبيعة تفسيرًا تشبيهيًا (*). فالإنسان يدرك فى الطبيعة عللاً غائية "تنبثق من طبيعة الإنسان لا من طبيعة الكون". وفيما يخص هذه المسألة قد يستدعى المرء ما يقوله فى عمله "تقدم العلم" فيما يخص إدخال العلل الغائية إلى الفيزياء. "إن القول بأن شعر جفن العين هو من أجل حماية العين، أو أن قوة بشرة الحية وجلدها وصلابتها هو من أجل حمايتها من شدة الحرارة أو البرودة، أو أن السحب هى من أجل رى الأرض" هو قول "سقيم ولا معنى له" فى الفيزياء. إن هذه الاعتبارات "تضرب السفينة بعنف وتوقفها عن الإبحار، وتسبب ذلك، حتى إن البحث عن العلل الفيزيائية يُهمل ويخمد". وعلى الرغم من أن بيكون يقول، كما رأينا، إن العلة الغائية "قد بُحثت وجُمعت فى الميتافيزيقا "فإنه من الواضح إلى حد ما أنه ينظر إلى أفكار مثل تلك الأفكار السابقة على أنها أمثلة أو حالات لميل الإنسان إلى تفسير

(*) التفسير التشبيهى هو التفسير الذى يسند الصفات الإنسانية إلى الطبيعة (المترجم).

النشاط الطبيعى بناء على مماثلة بنشاط بشرى له غرض معين.

وأوهام الكهف هى الأخطاء التى تخص كل فرد، وتنشأ من الأمزجة، والتربية، والقراءة، والمؤثرات الخاصة التى يقيم لها وزنا وأهمية من حيث إنه فرد. وتؤدى به هذه العوامل إلى تفسير الظواهر وفقا لوجهة نظر كهفه الخاص "لأن كل امرئ له (بالإضافة إلى انحرافات الطبيعة الإنسانية بوجه عام) كهف فردى معين خاص به، يعوق ويشوه نور الطبيعة". وتستدعى لغة بيكون بلا شك أسطورة الكهف فى محاور الجمهورية.

وأوهام السوق هى أخطاء ترجع إلى تأثير اللغة. إن الكلمات التى تُستخدم فى لغة عامة أو مشتركة تصف أشياء كما نتصورها بوجه عام، وعندما يرى عقل ثاقب أن تحليل الأشياء المقبول بوجه عام لا يكفى، فإن اللغة قد تقف فى طريق التعبير عن تحليل أكثر كفاية. إننا نستخدم أحيانا كلمات عندما لا تكون هناك أشياء تناظرها. ويقدم بيكون أمثلة مثل كلمة "حظ"، و"المحرك الأول". وأحيانا نستخدم كلمات دون أن يكون هناك أى مفهوم واضح لما تعنيه، أو دون أن يكون هناك أى معنى نسلم به بوجه عام. ويأخذ بيكون كلمة "رطب" مثالاً على ذلك، التى قد تشير إلى أنواع مختلفة من الأشياء، أو الصفات، أو الأفعال.

وأوهام المسرح هى مذاهب الماضى الفلسفية التى لا تكون شيئا سوى مسرحيات – مسرح تصور عوالم ليست حقيقية من اختلاق خاص للإنسان. وبوجه عام، ثمة ثلاثة أنواع من الفلسفة الزائفة. النوع الأول، هناك فلسفة "سوفسطائية"، الممثل الرئيسى لها هو أرسطو، الذى أفسد الفلسفة الطبيعية بجدله. والنوع الثانى، هناك "الفلسفة التجريبية" التى تقوم على ملاحظات ضيقة وغامضة للغاية. والكيميائيون هم المدافعون الرئيسيون هنا: ويذكر بيكون فلسفة وليم جلبرت(*)، مؤلف كتاب "عن المغناطيس" (عام ١٦٠٠) . والنوع الثالث، هناك فلسفة

"خرافية" تتصف بإدخال الاهتمامات اللاهوتية. واهتم الفيثاغوريون بهذا النوع من الفلسفة، واهتم به أفلاطون والأفلاطونيون بصورة أكثر دقة وخطورة.

إن البراهين السيئة أو الرديئة هي حلف أو تدعيم "للأوهام"؛ "وأفضل برهان إلى حد بعيد هو التجربة"[١]. بيد أنه من الضروري أن نقيم تمييزا. فالتجربة المحض لا تكفي؛ فهي قد تقارن بإنسان يتلمس طريقه في الظلام، ويتعلق بأي شيء يجده، آملاً أن يأخذ في نهاية الأمر الاتجاه الصحيح. إن التجربة مخططة: إنها يمكن أن تقارن بنشاط شخص يضيء أولاً مصباحًا ويرى الطريق بوضوح وجلاء[٢]. إن المسألة ليست مسألة الإكثار من التجارب، بل هي مسألة الانتقال عن طريق عملية استقرائية منظمة ومنهجية[٣]. وليس الاستقراء الصادق أو الصحيح هو نفس الشيء مثل "الاستقراء عن طريق الإحصاء البسيط"، الذي هو "صبياني"، ويؤدي إلى نتائج مشكوك فيها يتم التوصل إليها دون فحص كاف، وأحيانا بإغفال تام للحالات السلبية[٤]. ويبدو أن بيكون اعتقد، بصورة خاطئة، أن الصورة الوحيدة للاستقراء المعروفة للأرسطيين هي الاستقراء التام، أو الاستقراء "عن طريق الإحصاء البسيط" الذي لا تُبذل فيه محاولة جادة لاكتشاف العلاقة العلية الحقيقية. بيد أنه لا يمكن إنكار أن اهتماماً غير كاف قد وجه إلى موضوع المنهج الاستقرائي.

(*) وليم جلبرت (١٥٤٤-١٦٠٣) طبيب وفيزيائي إنجليزي قام بتجارب مهمة في المغناطيس، وأعلن في عام ١٦٠٠ أن الأرض تتصرف وكأنها حجر مغناطيس ضخم وأن مجالها المغناطيسي ناشئ عن قوى كامنة داخل كوكبنا السيار لا عن قوة طارئة عليه من الخارج (المترجم).

(1) 1, 40.

(2) 1, 38.

(3) 1,100.

(4) 1, 105.

ما هو الاستقراء الصادق أو الصحيح، بالتالى، الذى يجب الاهتمام به بصورة إيجابية؟ إن القدرة الإنسانية تتجه إلى، أو تكمن فى كونها قادرة على إيجاد صورة جديدة فى طبيعة معطاة. وينجم عن ذلك أن العلم الإنسانى يتجه إلى اكتشاف صور الأشياء[١]. ولا تشير "الصورة" هنا إلى العلة الغائية: فالصورة، أو العلة الصورية لطبيعة معطاة هى على هذا النحو "إذا أعطيت الصورة، فإن الطبيعة تنتج بصورة أكيدة"[٢]. إنها القانون الذى يؤلف طبيعة. "وبالتالى فإن صورة الحرارة، أو صورة الضوء هى الشىء نفسه مثل قانون الحرارة أو قانون الضوء"[٣]. فحيثما تتجلى الحرارة أو تظهر، فإن الحقيقة الواقعية نفسها هى التى تتجلى وتظهر، حتى إذا كانت الأشياء التى تظهر فيها الحرارة وتتجلى ليست متجانسة، واكتشاف القانون الذى يحكم هذا الظهور أو التجلى للحرارة هو اكتشاف صورة الحرارة. إن اكتشاف هذه القوانين، أو الصور يزيد قدرة الإنسان. فالذهب، مثلاً، هو مجموعة من صفات متعددة، أو طبائع متعددة، ومن يعرف صور هذه الصفات أو قوانينها ، أو الطبائع المتعددة يستطيع أن ينتجها فى جسم آخر، ويؤدى ذلك بالتاكيد إلى تحويل هذا الجسم إلى ذهب[٤].

ومع ذلك، فإن اكتشاف الصور بهذا المعنى، أعنى اكتشاف الصور أو القوانين الأزلية و التى لا تتغير ينتمى إلى الميتافيزيقا، التى ينتمى إليها الاهتمام بالعلل "الصورية" بصورة ملائمة، كما ذكرنا ذلك من قبل. إن الفيزياء تهتم بالعلل الفاعلة، أو بحث الأجسام الملموسة فى عملها الطبيعى، ولا تهتم بالتحول الممكن لجسم إلى جسم

---

(1) 2,1.

(2) 2,4.

(3) 1, 17.

(4) 2,5.

آخر عن طريق معرفة صور الطبائع البسيطة. إن الفيزيائي يفحص "أجساما ملموسة كما توجد في مجرى الطبيعة العادي"[١]. إنه يفحص ما يسميه بيكون "العملية الكامنة"؛ عملية التغير التي لا يمكن ملاحظتها مباشرة، بل تحتاج إلى الاكتشاف. "ففي كل تولد، وكل تحول للأجسام، مثلاً، لابد أن يكون هناك بحث عما فُقد، وتلاشى، وما بقي وما أُضيف، وما حُذف وما تقلص، وما اتحد، وما انفصل، وما استمر، وما انتهى وهلك، وما يحث على، وما يعوق، وما يهيمن، وما هلك ومات، وهناك الكثير بالإضافة إلى ذلك. وليست هذه الأمور وحدها هي التي يجب بحثها في تولد الأجسام وتحولها، بل في كل التغيرات والحركات.."[٢]. وتعتمد عملية التغير الطبيعي على عوامل لا نلاحظها مباشرة عن طريق الحواس. ويبحث الفيزيائي أيضا ما يسميه بيكون "الشكل الكامن" أو بنية الأجسام الداخلية[٣]. بيد أنه لا يجب رد الشيء بناء على هذا التفسير إلى الذرة، التي تفترض الفراغ والمادة التي لا تتغير (فكلاهما زائف)، بل يجب ردها إلى جزيئات حقيقية، كما توجد بالفعل[٤].

وبذلك يكون لدينا بحث صور الطبائع البسيطة الأزلية والتي لا تتغير، تلك التي تؤلف الميتافيزيقا، وبحث العلة الفاعلة والعلة المادية، وبحث العملية الكامنة، والشكل الكامن (وترتبط كل منها بمجرى الطبيعة العادي، لا بالقوانين الأساسية والأزلية)، الذي يؤلف الفيزياء[٥]. ومع ذلك، فإن غرض كل من الميتافيزيقا والفيزياء هو زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة، ولا يمكن أن يتحقق ذلك تماما دون معرفة الصور النهائية.

---

(1) Ibid.

(2) 2,6.

(3) 2,7.

(4) 2,8.

(5) 2,9.

إن مشكلة الاستقراء هى، بالتالى، مشكلة اكتشاف الصور. وثمة مرحلتان متميزتان. الأولى، هناك "استخلاص" المبادئ من التجربة، والثانية، هناك استنباط، أو استنتاج تجارب جديدة من المبادئ. ويمكن أن نقول بلغة أكثر حداثة إنه لابد من افتراض فرض فى البداية بناء على وقائع التجربة، ثم يجب استنباط الملاحظات التى تختبر قيمة الفرض من الفرض. وهذا يعنى، كما يقول بيكون، أن المهمة الأولى والأساسية هى إعداد "تاريخ كاف، وطبيعى، وتجريبى" يقوم على الوقائع[١]. افرض أن شخصًا يريد أن يكتشف صورة الحرارة. لابد أن يقوم هذا الشخص فى البداية بتكوين قائمة من الحالات التى تظهر فيها الحرارة، وهى، على سبيل المثال، أشعة الشمس، اشتعال شرارات من حجر صوان، جوف الحيوانات، أو نبات الجرجير عندما يُمضغ. إنه يكون لدينا بالتالى قائمة الحضور[٢]. وبعد ذلك، لابد من إعداد قائمة للحالات التى تشبه الحالات الأولى بقدر المستطاع ولكن لا تظهر فيها الحرارة. فقد وُجد، مثلاً، أن "أشعة القمر، وأشعة النجوم، وأشعة المذنبات ليست حارة بالنسبة لحاسة اللمس"[٣]. وبهذه الطريقة نكوّن قائمة الغياب. وأخيرًا، لابد من إعداد قائمة للحالات التى تظهر فيها طبيعة ما تم بحث صورته بدرجات متفاوتة[٤]. فحرارة الحيوانات، مثلا، تزداد بالتدريب، والحمى. وبعد أن يتم تكوين هذه القوائم وإعدادها، يبدأ عمل الاستقراء بالفعل. وعن طريق مقارنة الحالات لابد أن نكتشف ما هو موجود باستمرار عندما توجد طبيعة معطاة (الحرارة مثلا)، وما هو غير موجود باستمرار عندما تكون غير موجودة، وما يتنوع فى مقابل تنوعات تلك "الطبيعة"[٥]. فى البداية

---

(1) 2,10.

(2) 2,11.

(3) 2,12.

(4) 2,13.

(5) 2,15.

لابد أن تكون لدينا القدرة على استبعاد (من حيث إنه صورة طبيعة معطاة) ما لا يظهر فى حالة تظهر فيها تلك الطبيعة، أو ما يظهر فى حالة لا تظهر فيها الطبيعة، أو ما لا يتنوع فى مقابل تنوعات تلك الطبيعة. وتلك هى عملية الرفض أو الاستبعاد[١]. بيد أنها ببساطة تقيم أسس الاستقراء الصحيح، الذى لا يكتمل حتى نصل إلى تأكيد إيجابى[٢]. ويتم التوصل إلى تأكيد إيجابى ومؤقت عن طريق مقارنة "القوائم" الإيجابية، ويسمى بيكون هذا التأكيد المؤقت "التفسير غير التام، أو القطاف الأول"[٣]. فلو أخذنا الحرارة مثالا، فإنه يجد صورة الحرارة فى الحركة، أو بصورة أكثر دقة فى حركة تمدد معاقة، تجاهد للتحقق فى جزئيات صغيرة.

ومع ذلك، لكى نبلغ التأكيد المؤقت، لابد أن نستخدم وسائل أخرى معينة، وبقية كتاب "الأورجانون الجديد"[٤] مخصص لهذه الوسائل، التى يسميها بيكون طريقة "الشواهد المميزة"، أو الحالات والأمثلة المميزة. وفئة من حالة مميزة هى فئة تلك الحالات الفريدة، وهى "الشواهد المنعزلة". وهذه حالات توجد فيها الطبيعة تحت الفحص فى الأشياء التى لا تشترك فى شىء سوى مشاركتها فى هذه الطبيعة. إن خطة كتاب "الأورجانون الجديد" تقتضى أنه بعد أن يعالج بيكون "الشواهد المميزة" يستمر فى معالجة سبع مساعدات أخرى من "مساعدات العقل" فى الاستقراء الصحيح والتام، ثم معالجة العملية الكامنة، والشكل الكامن فى الطبيعة، لكنه فى واقع الأمر لم يفعل شيئا سوى إكمال معالجته لطريقة "الشواهد المميزة".

---

(1) 2,16-18.

(2) 2,19.

(3) 2, 20.

(4) 2,21 ff.

يصوّر بيكون فى كتابه "أطلانطا الجديدة"، الذى هو عمل لم يكتمل أيضا، جزيرة يوجد فيها بيت سليمان، وهو مؤسسة مخصصة لدراسة "أعمال الله ومخلوقاته" وتأملها. لقد أُبلغ بيكون أن "غرض وجودنا هو معرفة العلل، والحركات، والفضائل الداخلية فى الطبيعة، وأقصى امتداد ممكن لحدود السيادة الإنسانية". ثم أُبلغ بباحثيها، واختراعاتها، التى من بينها الغواصات، والطائرات. ويوضح كل ذلك اقتناع بيكون فيما يخص الوظيفة العملية للعلم. لكن على الرغم من أنه أجرى تجارب بنفسه، فإنه لا يمكن القول بأنه ساهم كثيراً وبصورة شخصية فى التحقيق العملى لأحلامه. لقد بذل جهداً بالتأكيد فى إيجاد راع قادر ولديه الرغبة فى التبرع لمؤسسة من النوع الذى كان يحلم به، بيد أنه أخفق فى ذلك. ومع ذلك، فإنه يجب ألا يؤخذ عدم النجاح المباشر هذا على أنه دلالة على أن أفكار بيكون لم تكن ذات أهمية، حتى وإن كانت تافهة. إن الإسكولائى، والميتافيزيقى بوجه عام يشددان كثيراً على "التأمل" (بالمعنى الأرسطى) ويعطيان له أهمية وقيمة أكثر مما فعل بيكون؛ بيد أن إصرار بيكون على الوظيفة العملية للعلم، أو ما يسميه "الفلسفة التجريبية"، المبشرة بحركة بلغت ذروتها فى الحضارة التقنية الحديثة، أصبح ممكنًا عن طريق تلك المختبرات، ومؤسسات البحث، والعلم التطبيقى التى تصورها بيكون. لقد هاجم بشدة وعنف الجامعات الإنجليزية، التى كان العلم يعنى بالنسبة لها، من وجهة نظره، التعليم المحض فى أحسن الأحوال، واللعب المحض بالكلمات والألفاظ الغامضة فى أسوأ الأحوال، ونظر إلى نفسه، مع فكرته عن معرفة مثمرة وذات قيمة، على أنه المبشر بعهد جديد. ولقد كان كذلك بالفعل. وثمة ميل قوى للتقليل من شأن بيكون، والتقليل من أهميته، بيد أن تأثير كتاباته ملحوظ، ودخلت الرؤية التى يمثلها إلى العقل الغربى بعمق. وقد يكون من المناسب فقط، إذا استطاع المرء أن يقول دون أن يساء فهمه، إن الدراسة النسقية والمقدرة حق قدرها والأكثر حداثة لفلسفته هى مهمة أحد الأمريكيين. ومن جانبى، فإننى أجد أن رؤية بيكون ناقصة، إذا نظرنا إليها على أنها فلسفة شاملة، بيد أننى لا أرى كيف يمكن للمرء أن ينكر، بصورة وجيهة، أهميتها ودلالتها. إننا إذا نظرنا إليه على أنه ميتافيزيقى، أو على أنه إبستمولوجى، فإننا يمكن أن نقارنه بالفلاسفة الرواد

فى الفترة الحديثة الكلاسيكية، أما إذا نظرنا إليه على أنه مبشر بالعصر العلمى، فستكون له الصدارة.

ومن الأسباب التى أدت إلى التقليل من شأن بيكون إخفاقه فى أن ينسب إلى الرياضيات تلك الأهمية التى تكون لها بالفعل فى الفيزياء. وأعتقد أنه من الصعب، حتى بالنسبة لمعجبه الأكثر حماسة أن يجزم بنجاح بأن بيكون كان لديه فهم ملائم لنوع العمل الذى أكمله علماء عصره الرواد. وفضلا عن ذلك، فإنه يلوح بأن الاستخدام الصحيح للمنهج الاستقرائى سيضع كل العقول فى نفس المستوى بصورة كبيرة أو قليلة، وكأننا بذلك "لا نترك الكثير لحدة الموهوب وقدرته"[1]. إنه من الصعب، كما يقول، أن نرسم دائرة كاملة دون زوج من الفرجار، بيد أن كل واحد يستطيع بواسطته أن يرسم هذه الدائرة. إن فهمًا عمليًا للمنهج الاستقرائى الصحيح يقوم بوظيفة تشبه وظيفة زوج الفرجار. ومن مواطن الضعف عند بيكون أنه لم يدرك تمامًا أن ثمة شيئًا يُسمى بالعبقرية العلمية، وأن دورها لا يمكن أن يدعمه بصورة كافية استخدام منهج شبه آلى. ولا ريب فى أنه لم يثق بالاستخدام المشروع للخيال فى العلم، وهو بحق لم يثق به: بيد أن هناك فرقًا ملحوظًا بين العالم العظيم الذى يتكهن بفرض مثمر، والشخص الذى لديه القدرة على إجراء التجارب والملاحظات عندما يُخبر بالخطوط التى يعمل عليها.

ومن جهة أخرى، لم يتجاهل بيكون على الإطلاق استخدام الفرض فى العلم، حتى إذا لم يكن قد أعطى أهمية كافية للاستنباط العلمى. وعلى أية حال، فإن أوجه القصور فى تصور بيكون للمنهج ينبغى ألا تمنع من الاعتراف بفضله فى إدراك الواقعة التى تقول إن ثمة حاجة ضرورية إلى "آلة جديدة"، وأعنى بذلك منطقا متطوراً للمنهج الاستقرائى. إنه لم يدرك فحسب هذه الحاجة وقام بمحاولة مستمرة لتدعيمها، بل إنه

---

(1) Novum organum, 1,61.

استبق أيضا قدرًا كبيرًا مما قاله خلفه في هذه المسألة في القرن التاسع عشر. وثمة اختلافات ملحوظة، بالطبع، بين فلسفة بيكون وفلسفة جون ستيوارت مل. فلم يكن بيكون تجريبيًا بالمعنى الذى كان به مل تجريبيًا؛ لأنه أمن "بطبائع" وبقوانين طبيعية ثابتة؛ غير أن اقتراحاته الخاصة بالمنهج الاستقرائى تتضمن المبادئ التى صاغها مل فيما بعد. وربما لم يقم بيكون بأى دراسة عميقة لفروض الاستقراء المسبقة. لكن إذا كان الاستقراء يتطلب بالتالى، "تبريرا"، فإن مل لم يقدمه بالتأكيد. إن بيكون لم يحل، بوضوح، كل مشكلات الاستقراء، ولم يقدم نسقًا منطقيًا وكافيًا ونهائيًا للمنهج الاستقرائى، بيد أنه من الخلف والاستحالة أن نتوقع، أو نطالب بأنه كان ينبغى عليه أن يفعل ذلك. وعلى الرغم من كل أوجه القصور، فإن مؤلف كتاب "الأورجانون الجديد" يحتل مكانة من أكثر الأماكن أهمية فى تاريخ المنطق الاستقرائى، وتاريخ فلسفة العلم.

"الفصل العشرون"

الفلسفة السياسية

ملاحظات عامة - نيقولا ماكيافيللى- القديس توماس مور - ريتشارد هوكر - جان بودان - جوانيز ألسيوزيوس- هوجو جرتيوس

١ - لقد رأينا أن الفكر السياسى فى نهاية العصور الوسطى دار فى فلك الإطار العام للنظرية السياسية فى هذا العصر إلى حد كبير. ففى فلسفة مارسليوس البادوى يمكن أن نميز بالتأكيد ميلاً قويًا إلى التباهى بالاكتفاء الذاتى للدولة، وإلى خضوع الكنيسة للدولة، بيد أن الرؤية العامة لمارسليوس، مثل رؤية مفكرين من أصل واحد، تأثرت بالكراهية العامة فى العصور الوسطى للحكم المطلق. فقد كانت الحركة المجلسية تهدف إلى جعل الحكومة الكنسية دستورية، ولم يناصر أوكام ولا مارسليوس الحكم الملكى المطلق بداخل الدولة. غير أننا نشهد فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر نمو الحكم المطلق السياسى، وقد انعكس هذا التغير التاريخى فى النظرية السياسية بالطبع. ففى إنجلترا نلاحظ ظهور حكم تيور المطلق؛ الذى بدأ مع تولى الملك هنرى السابع الحكم (١٤٨٥-١٥٠٩)، الذى استطاع أن يؤسس سلطة ملكية مركزية فى نهاية حروب الوردتين(*) وفى أسبانيا وحد زواج فرديناند واسابيلا (عام ١٤٦٩)

(*) هنرى السابع (١٤٥٧-١٥٠٩) ملك إنجلترا (١٤٨٥-١٥٠٩)، وهو أول ملوك أسرة تيودر، ووالد الملك هنرى الثامن. أدى تسلمه العرش إلى انتهاء حروب الوردتين بين أسرة لانكاستر وأسرة يورك (١٤٨٥) (المترجم).

مملكتى أراجون وكاستيل، وأرسى الأساس لنشأة الحكم المطلق فى أسبانيا الذى وصل إلى ذروته عندما تولى تشارلز الخامس الحكم (عام ١٥١٦-١٥٥٦)، الذى توج إمبراطوراً فى عام ١٥٢٠، وتنازل عن العرش فى عام ١٥٥٦ لصالح فيليب الثانى (الذى توفى عام ١٥٩٨). وفى فرنسا كانت حرب المائة عام انتكاسة إلى نمو الوحدة الوطنية، وتعزيز السلطة المركزية، بيد أنه عندما وافقت الطبقات(*) فى عام ١٤٣٩ على أن يأمر صاحب السيادة بفرض الضرائب من أجل تدعيم جيش دائم، تم إرساء حكم ملكى مطلق. وعندما تخلصت فرنسا من حرب المائة عام فى عام ١٤٥٢، أصبح الطريق مفتوحًا لتأسيس الملكية المطلقة التى استمرت حتى قيام الثورة. وفى كل من إنجلترا، حيث استمر الحكم المطلق مدة قصيرة إلى حد ما، وفى فرنسا، حيث استمر مدة طويلة، آثرت طبقة التجار الصاعدة مركزية السلطة على حساب النبالة الإقطاعية. إن نشأة الحكم المطلق تعنى انحلال المجتمع الإقطاعى. كما أنها تعنى افتتاح مرحلة انتقال بين تصور العصر الوسيط وتصور العصر الحديث للدولة والسيادة. ومع ذلك، فإن ثمة تطورات حدثت فيما بعد ولن نناقشها هنا: إذ إننا معنيون بعصر النهضة؛ وفترة عصر النهضة هى الفترة التى ظهر فيها الحكم الملكى المطلق بصورة واضحة.

ولا يعنى ذلك، بالطبع، أن النظريات السياسية فى عصر النهضة كانت هى كل نظريات الاستبداد الملكى. فقد كان الكاثوليك والبروتستانت على وفاق فى النظر إلى ممارسة سلطة صاحب السيادة على أنها محددة من قبل الله. فالكاتب الإنجليكانى الشهير، ريتشارد هوكر، مثلاً قد تأثر بشدة بفكرة القانون فى العصور الوسطى من حيث إنها تنقسم إلى قانون أزلى، وقانون وضعى، وقانون طبيعى، فى حين أن منظراً كاثوليكيا مثل سوريز أصر بشدة على الطابع الذى لا يتغير للقانون الطبيعى، وعدم

(*) المقصود بالطبقات Estales هو الطبقات الثلاث فى فرنسا قبل قيام الثورة الفرنسية؛ وهى طبقة النبلاء، ورجال الكنيسة وعامة الناس (المترجم).

إمكان تبرير الحقوق الطبيعية. إن نظرية الحق الإلهى للملوك، كما قدمها وليم باركلى فى كتابه "نظام الحكم والسلطة الملكية" (عام ١٦٠٠)، وجيمس الأول فى كتابه "قانون عن الملكيات الحرة"، وسير روبرت فيلمر فى كتابه "الحكومة الأبوية" (عام ١٦٨٠)، لم تكن انعكاسًا نظريًا إلى حد كبير للحكم المطلق مثلما كانت محاولة لتدعيم لحكم مطلق عابر ومشكوك فيه. ويصدق ذلك على عمل فيلمر بصفة خاصة، الذى كان موجهًا إلى حد كبير ضد المعارضين الكاثوليك والبروتستانت للحكم الملكى المطلق. إن نظرية حق الملوك الإلهى لم تكن نظرية فلسفية بالفعل على الإطلاق. فلم ينظر فلاسفة مثل ألسيوزيوس الكالفينى وسوريز الكاثوليكى إلى الملكية على أنها الصورة الوحيدة المشروعة للحكومة. حقًا، إن نظرية حق الملوك الإلهى هى ظاهرة عابرة، وتعرضت بصورة واضحة للسخرية التى عالجها بها جون لوك.

لكن على الرغم من أن تعزيز السلطة المركزية ونمو الحكم الملكى المطلق لم يتضمنا بالضرورة قبول الحكم المطلق على مستوى النظرية السياسية، فإنهما كانا تعبيرين عن الحاجة إلى الوحدة فى تغيير الظروف الاقتصادية والتاريخية، وقد انعكست الحاجة إلى الوحدة هذه فى النظرية السياسية بالفعل. لقد انعكست بصورة ملحوظة فى فلسفة ماكيافيللى السياسية والاجتماعية، الذى عاش فى إيطاليا المنقسمة ولم توجد وحدة بينها فى عصر النهضة، وأدرك بصفة خاصة الحاجة إلى الوحدة. وإذا كان ذلك قد أدى به، فى جانب من فلسفته، إلى التشديد على الحكم الملكى المطلق، فإن التشديد لا يرجع إلى أى أوهام بخصوص حق الملوك الإلهى، بل يرجع إلى اقتناعه بأن الوحدة السياسية القوية والمستقرة يمكن تحقيقها بهذه الطريقة. وعلى نحو مماثل، عندما دعم هوبز فى فترة متأخرة الحكم المطلق المركزى فى صورة الحكومة الملكية فإنه لم يفعل ذلك بعيدا عن أى إيمان بحق الملوك الإلهى، أو بالطابع الإلهى لمبدأ الشرعية، وإنما لأنه اعتقد أن تماسك المجتمع، والوحدة الوطنية يمكن أن يتحققا بصورة أفضل بهذه الطريقة. وفضلاً عن ذلك، فإن كلاً من ماكيافيللى وهوبز آمنا بأنانية الأفراد الأساسية، وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الإيمان هى الاقتناع بأن السلطة المركزية

القوية وغير المقيدة هى وحدها التى تستطيع أن تكبح جماح القوى المركزية الطاردة وتقهرها، تلك القوى التى أدت إلى انحلال المجتمع. أما بالنسبة لهوبز، الذى سنعالج فلسفته فى المجلد القادم من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة"، فإن تأثير مذهبه بوجه عام على فلسفته السياسية بوجه خاص لابد أن يوضع فى الاعتبار.

كما أن نمو الحكم الملكى المطلق فى أوربا كان عرضًا، بالطبع، وحافزًا، لنمو الوعى القومى. لقد أحدثت نشأة الدول القومية، بالطبع، تأملاً مطولاً فى طبيعة المجتمع السياسى وأساسه أكثر مما أعطى لهذا الموضوع إبان العصور الوسطى. فعند ألسيوزيوس نجد استخدام فكرة العقد، التى كان ينبغى أن تلعب دورًا بارزًا فى نظرية سياسية فيما بعد. إن المجتمعات كلها، كما يرى ألسيوزيوس، تعتمد على العقد، على الأقل فى صورة اتفاق ضمنى، والدولة هى نوع من أنواع المجتمع. كما أن الحكومة تقوم على اتفاق أو على عقد، ويجب على صاحب السيادة أن يفى بالتزامه. كما أن جريتوس قبل نظرية العقد هذه، ولعبت دروًا فى فلسفتى جيسيوتس ماريانا وسوريز. إن النظرية قد تستخدم، بالطبع، بطرق مختلفة وبأعراض مختلفة. وبذلك استخدمها هوبز للدفاع عن الحكم المطلق، فى حين أن ألسيوزيوس استخدمها فى الدفاع عن الاقتناع بأن السيادة السياسية محدودة ومقيدة بالضرورة. بيد أن النظرية فى ذاتها لا تتضمن وجهة نظر خاصة بالنسبة لصورة الحكومة، على الرغم من أن فكرة العهد، أو الاتفاق، أو العقد من حيث إنها أساس المجتمع السياسى المنظم، وأساس الحكومة قد تبدو أنها تؤكد الأساس الأخلاقى ومواطن الضعف الأخلاقية للحكومة.

لقد أدت نشأة الحكم المطلق، بالطبع، إلى تأمل أبعد فى القانون الطبيعى، والحقوق الطبيعية، وفى هذه المسألة اتفق المفكرون الكاثوليك والبروتستانت فى مواصلة الموقف المعهود فى العصور الوسطى بصورة كبيرة أو قليلة. فقد اعتقدوا أن هناك قانونًا طبيعيًا لا يمكن أن يتغير يربط كل أصحاب السيادة، وكل المجتمعات، وأن هذا القانون هو أساس حقوق طبيعية معينة. وبذلك ارتبط الإعجاب بالحقوق الطبيعية

بإيمان بمحدودية سلطة صاحب السيادة. وحتى بودان، الذى كتب مؤلفه "الكتاب السادس عن الجمهورية" لكى يعزز السلطة الملكية، التى اعتبرها ضرورية فى الظروف التاريخية، كان لديه مع ذلك إيمان صارم بالقانون الطبيعى وبالحقوق الطبيعية، وبصفة خاصة حقوق الملكية الخاصة. ولذلك فإنه حتى المناصرون لحق الملوك الإلهى لم يتصوروا أن الملك ليس من حقه أن يتغاضى عن القانون الطبيعى: وما فعلوه يمثل تناقضًا بالفعل. إذ إن نظرية القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية لا يمكن تأكيدها دون أن يتضمن ذلك فى الوقت نفسه قيداً على ممارسة السلطة السياسية، بيد أنها لا تتضمن قبولاً للديمقراطية.

لقد أثار عصر الإصلاح، بالطبع، قضايا جديدة فى مجال النظرية السياسية، أو على الأقل قد وضع هذه القضايا فى صورة جديدة، وجعلها أكثر دقة فى نواح معينة. ولقد كانت القضايا البارزة، بالطبع، هى علاقة الكنيسة بالدولة، وحق مقاومة صاحب السيادة. لقد اعترف فلاسفة العصور الوسطى بحق مقاومة الطاغية، هؤلاء الفلاسفة الذين كان لديهم إحساس قوى بالقانون، ومن الطبيعى جداً أن نجد وجهة النظر هذه مُخلدة فى النظرية السياسية عند فيلسوف ولاهوتى كاثوليكى مثل سوريز. غير أن الظروف الملموسة فى تلك البلاد التى تأثرت بعصر الإصلاح وضعت المشكلة فى صورة جديدة. وعلى نحو مماثل، أخذت مشكلة علاقة الكنيسة بالدولة صورة جديدة فى أذهان أولئك الذين لم يعنوا "بالكنيسة" الهيئة القومية العليا التى يرأسها البابا من حيث إنه نائب المسيح. ومع ذلك، لا يستطيع المرء أن يستنتج أن هناك، مثلا، وجهة نظر بروتستانتية محددة ومعروفة بجلاء فيما يخص حق المقاومة، أو أن هناك وجهة نظر محددة ومعروفة بجلاء فيما يخص علاقة الكنيسة بالدولة. إن الموقف معقد إلى حد كبير حتى إنه لا يعترف بوجهتى النظر هاتين المحددتين والمعروفتين بجلاء. ونجد مجموعات وجماعات مختلفة من البروتستانت تقبل مواقف مختلفة فيما يخص هاتين المشكلتين. ويرجع ذلك إلى الاتجاه الفعلى الذى أخذه التاريخ الدينى. وفضلاً عن ذلك، فإن مجرى الأحداث قد أدى أحيانا بأعضاء من نفس العقيدة إلى قبول مواقف مختلفة فى أوقات مختلفة أو فى أماكن مختلفة.

لقد أدان كل من لوثروكالفن مقاومة صاحب السيادة، بيد أن موقف الطاعة السلبية والخضوع ارتبط بمذهب لوثر، لا بمذهب كالفن. والسبب فى ذلك هو أن الكالفنيين فى إسكتلندا وفرنسا كانوا فى خلاف مع الحكومة. ففى إسكتلندا دافع جون نوكس J.Knox بقوة عن مقاومة صاحب السيادة باسم الإصلاح الدينى، أما فى فرنسا فإن الكالفنيين قدموا سلسلة من الأعمال فى نفس الموضوع. ويمثل أشهر هذه الأعمال وهو "دفاع ضد الطغاة" (عام ١٥٧٩)، مؤلفه غير معروف، وجهة النظر التى تقول إن هناك عقدين، أو عهدين، أولهما بين الشعب وصاحب السيادة، والثانى بين الشعب وصاحب السيادة والله. والعقد الأول يخلق أو يوجد الدولة، أما الثانى فيجعل المجتمع جماعة دينية أو كنيسة. والغرض من إدخال هذا العقد الثانى هو أن يمكن المؤلف من تدعيم حق الشعب لا فى مقاومة الحاكم فحسب الذى يحاول أن يفرض ديانة زائفة، وإنما الحق فى أن يستعمل النفوذ على الحاكم "الهرطقى" أيضا.

ومن ثم، فإنه بسبب ظروف تاريخية بدت مجموعة من البروتستانت لأولئك الذين فضلوا فكرة الخضوع للحاكم فى المسائل الدينية أنها تشبه الكاثوليك، وأعنى بذلك أنها لا تدعم فحسب التمييز بين الكنيسة والدولة، بل تدعم أيضا أفضلية الكنيسة على الدولة. وتلك هى الحال بالفعل إلى حد ما. وعندما اتحدت السلطة الكنسية مع السلطة العلمانية، كما هو الحال عندما طرد كالفن إلى جنيف، كان من اليسير الدعوة إلى طاعة صاحب السيادة فى المسائل الدينية، أما فى إسكتلندا وفرنسا فقد حدث موقف مختلف. فقد وجد جون نوكس نفسه مضطراً إلى أن يحيد عن موقف كالفن نفسه، وفى إسكتلندا لم تجد الجماعة الكالفينية نفسها مضطرة إلى الخضوع لصاحب سيادة "هرطقى". وفى فرنسا، عندما أدخل مؤلف "الدفاع ضد الطغاة" فكرة العقد، فإنه فعل ذلك حتى يجد مبرراً لمقاومة بروتستانتية عامة، واستعمال النفوذ على الحكام الزنادقة؛ وهو لم يفعل ذلك لتدعيم "حكم خاص"، أو المذهب الفردى، أو التسامح. إن الكالفنيين، على الرغم من عدائهم الشديد للديانة الكاثوليكية، لم يقبلوا فحسب فكرة الوحى، بل إنهم لم يقبلوا أيضا طلب العون من السلطة المدنية فى تأسيس الدين الذى آمنوا به.

وبذلك فإن عصر الإصلاح أدى إلى ظهور مشكلة العلاقة بين الكنيسة والدولة الدائمة فى وضع تاريخى جديد، ولكن، بقدر ما يكون الكالفنيون هم المعنيون، ثمة تشابه على الأقل بين الحل الذى قدموه للمشكلة والحل الذى قدمه المفكرون الكاثوليك. لقد كانت الأرسطية، أو خضوع الكنيسة للدولة حلاً مختلفا بالفعل، لكن لم يؤمن الكالفنيون ولا الأرسطيون بانسلاخ الدين عن السياسة. وفضلا عن ذلك، فإنه من الخطأ الخلط بين القيود التى وضعها الكالفنيون على السلطة المدنية أو خضوع الكنيسة للدولة كما يرى الأرسطيون، وتأكيد "الديمقراطية". فلا يمكن للمرء أن يسمى المشيخيين الأسكتلنديين، أو البروتستانت الفرنسيين "ديمقراطيين"، على الرغم من هجومهم على ملوكهم، بينما استطاعت الأرسطية أن تتحد مع إيمان بالحكم الملكى المطلق. حقًا، لقد ظهرت حركات دينية وطوائف دينية فضلت ما قد يسمى بالليبرالية الديمقراطية، بيد أننى أتحدث عن الشخصيتين الأكثر أهمية فى عصر الإصلاح؛ وهما لوثر وكالفن، وعن الآثار المباشرة بصورة كبيرة للحركات التى افتتحاها. إن لوثر لم يكن متسقا باستمرار فى موقفه أو تعاليمه، بيد أن نظريته فى الخضوع عززت سلطة الدولة ودعمتها. وكان لتعاليم كالفن الأثر نفسه لولا الظروف التاريخية التى حملت أتباعه على تعديل موقفه، وإجبار الكالفنيين فى بلاد معينة على معارضة السلطة الملكية.

٢ - عرف نيقولا ماكيافيللى (١٤٦٩-١٥٢٧) بموقفه الخاص بعدم الاكتراث بالأخلاق، أو عدم أخلاقية الوسائل التى يستخدمها الحاكم فى تحقيق غرضه السياسى، الذى يتمثل فى المحافظة على سلطته وزيادتها. يذكر فى مؤلفه "الأمير" (عام ١٥١٣)، الذى أهداه إلى لورينزو، دوق أربينو، صفات جيدة مثل الوفاء بالعهد، وإظهار الاستقامة أو النزاهة، ثم يرى أنه "ليس من الضرورى أن يمتلك الأمير كل الصفات الجيدة التى أحصيتها، غير أنه من المهم للغاية أن يتظاهر بأنه يمتلكها"[1]. وإذا كان

(1) The Prince, 18.

لدى الأمير كل هذه الصفات الجيدة ويمارسها، فإنه، كما يقول ماكيافيللى، سيتضح أنها ضارة، على الرغم من أن التظاهر بامتلاكها مفيد. فحسن أن يتظاهر الأمير بأنه رحيم، ومخلص، وعطوف، ومتدين، ومستقيم، وحسن أن يكون كذلك بالفعل، بيد أنه ينبغى على الأمير فى الوقت نفسه أن يكون ميالاً ومستعداً لأن يفعل على نحو معاكس عندما تتطلب الظروف ذلك. وباختصار، فإن النتائج هى التى يعتد بها فى أفعال جميع الناس، وبصفة خاصة الأمراء، والتى يحكم الناس عن طريقها. وإذا كان الأمير ناجحًا فى تدعيم سلطته وتعزيزها، فإن الوسائل التى يستخدمها تعد نبيلة، ويستحسنها الجميع.

لقد قيل إن ماكيافيللى اهتم فى كتابه "الأمير" ببساطة بتقديم آليات الحكومة، وأنه صرف الانتباه عن المسائل الأخلاقية، وأراد ببساطة أن يقرر الوسائل التى تُدعم بها السلطة السياسية وتُعزز. وذلك صحيح بلا شك، ولكن ثمة حقيقة تظل وهى أنه رأى بجلاء أن من حق الحاكم أن يستخدم وسائل لا أخلاقية فى تعزيز سلطته وحمايتها. وفى مؤلفه "مقالات" يبين بوضوح أنه من المشروع من وجهة نظره فى مجال السياسة استخدام وسائل لا أخلاقية من أجل تحقيق غاية جيدة. صحيح أن الغاية التى كانت تدور بخلده وكانت محل اهتمامه هى أمن الدولة ورفاهيتها؛ غير أنه بغض النظر عن الطابع اللا أخلاقى للمبدأ المتضمن وهو أن الغاية تبرر الوسيلة، فإن المشكلة الواضحة تنشأ وهى أن تصورات ما عساها أن تكون الغاية الجيدة قد تختلف. وإذا كان لابد أن تخضع الأخلاق للاعتبارات السياسية، فلابد من التولى الفعلى للسلطة لمنع الفوضى السياسية.

ولا يعنى ذلك أن ماكيافيللى كانت لديه أى نية فى أن يوصى باللا أخلاقية واسعة الانتشار. فقد كان يعى تمامًا أن الأمة المنحطة أخلاقيًا والمنحلة محكوم عليها بالانهيار؛ لقد ندب حالة إيطاليا الأخلاقية كما رآها، وكان لديه إعجاب شديد بفضائل العالم القديم المدنية. ولا أعتقد أنه من حق المرء أن يقرر دون أى قيد أنه رفض بوضح التصور المسيحى للفضيلة من أجل تصور وثنى لها. صحيح تمامًا أنه يقول فى

"المقالات"[1] إن التمجيد المسيحى للضعة وازدراء العالم قد جعل المسيحية ضعيفة ومخنثة، بيد أنه يستمر ليقول إن تفسير الديانة المسيحية من حيث إنها ديانة الضعة وحب المعاناة هو تفسير خاطئ. ومع ذلك، فإنه يجب على المرء أن يسلم بأن تقريراً من هذا النوع، عندما يؤخذ فى علاقته برؤية ماكيافيللى العامة، يقترب إلى حد كبير من رفض واضح للأخلاق المسيحية. وإذا وضع المرء فى اعتباره مذهبه الخاص بالأمير اللا أخلاقى، وهو مذهب على خلاف مع الضمير المسيحى، سواء أكان كاثوليكيا أو بروتستانتيًا، فإنه يصعب عليه أن يمتنع عن الإقرار بأن قراءة نيتشه لفكر ماكيافيللى لم تكن دون أساس. وعندما يرى ماكيافيللى فى مؤلفه "الأمير"[2] أن أناسًا كثيرين يعتقدون أن شئون العالم يحكمها الحظ والله بصورة لا تقاوم، وعندما يستمر ليقول، على الرغم من أنه كان يميل إلى هذا الرأى أحيانًا، إنه نظر إلى الحظ على أنه يمكن أن يُقاوم، متضمنًا أن الفضيلة تكمن فى مقاومة القوة التى تحكم العالم، فإنه يصعب تجنب الانطباع الذى يقول إن "الفضيلة" تعنى عنده شيئًا يختلف عما تعنيه بالنسبة للمسيحى. لقد أعجب بقوة الشخصية، والقوة لتحقيق غايات المرء: فقد أعجب بقدرة الأمير فى أن يظفر بالسلطة ويحتفظ بها: بيد أنه لم يعجب بالضعة، ولم يسترح للتطبيق العام لما أسماه نيتشه "أخلاق الرعاع". لقد سلّم بأن الطبيعة الإنسانية أنانية أساسًا؛ وبيّن للأمير أين تكمن مصالحه، وكيف يستطيع تحقيقها. إن حقيقة الأمر هى أن ماكيافيللى أعجب بالحاكم المستبد الذى لا يتقيد بمبادئ الأخلاق مع أنه حاكم لديه القدرة كما لاحظه فى الحياة السياسية المعاصرة، أو فى الحياة الكنسية، أو فى نماذج تاريخية: لقد اعتبر هذا النوع من الحكام مثلاً أعلى. إنه عن طريق هؤلاء الأشخاص، كما يعتقد، يمكن ضمان الحكومة الجيدة فى مجتمع فاسد ومنحل.

---

(1) 2,2.

(2) 25.

إن العبارة الأخيرة تعطينا المفتاح لمشكلة التعارض الظاهرى بين إعجاب ماكيافيللى بالجمهورية الرومانية، كما يظهر فى مؤلفه "مقالات عن الكتب العشرة الأولى لتيتيوس ليفيوس"، والنظرية الملكية عن "الأمير". إنه فى المجتمع الفاسد والمنحل الذى يكون فيه لرداءة الناس الطبيعية والأنانية مجال حر بصورة كبيرة أو بصورة قليلة، وحيث تكون الاستقامة، والإخلاص للصالح العام، والروح الدينية إما ميتة، أو غمرها الفجور، ومخالفة القانون، يكون الحاكم المستبد وحده هو الذى يستطيع أن يمنع تماماً القوى الطاردة المركزية، ويوجد أو يخلق مجتمعاً قوياً ومتحداً. لقد اتفق ماكياڤيللى مع منظرى العالم القديم السياسيين فى الاعتقاد بأن الفضيلة المدنية تعتمد على القانون؛ ورأى أن الإصلاح فى المجتمع الفاسد والمنحل لا يكون ممكنا إلا عن طريق فاعلية مشرع قوى. يقول ماكياڤيللى "يجب علينا أن نأخذ هذا الأمر على أنه قاعدة عامة وهو أنه نادراً ما يحدث، أو لا يحدث على الإطلاق، أن أى جمهورية أو مملكة إما أن تنظم جيداً فى البداية، أو يتم إصلاحها تماماً فيما يخص مؤسساتها القديمة، إذا لم يتم ذلك عن طريق شخص واحد. ومن ثم، من الضرورى أن لا يكون هناك سوى شخص واحد هو الذى يحسم المنهج، وتعتمد على مقدرته العقلية أى تنظيم كهذا"[1]. وبالتالى، فإن الحاكم المستبد ضرورى لتأسيس الدولة ولإصلاحها، وعندما يقول ماكياڤيللى ذلك فإنه كان يدور فى خلده الولايات الإيطالية المعاصرة، وتقسيمات إيطاليا السياسية. إن القانون هو الذى يوجد تلك الأخلاق المدنية، أو الفضيلة الضرورية لدولة قوية، وموحدة، ويحتاج إعلان القانون إلى مشرع. ويستنتج ماكياڤيللى من ذلك نتيجة مفادها أن المشرع الملكى قد يستخدم أى وسيلة فطنة لتحقيق هذه الغاية وضمانها، وأنه، لما كان علّة القانون والأخلاق المدنية، فإنه يستغنى عنهما إذا تطلب الأمر تحقيق وظيفته السياسية. ولا يؤلف الاستخفاف الأخلاقى المعبر عنه فى كتاب "الأمير" نظرية

---

(1) Discourses, 1,9,2.

ماكياڤيللى كلها على الإطلاق، فهو يخضع للغرض النهائى وهو خلق ، ما نظر إليه على أنه الدولة الحقيقية أو إيجاده أو إصلاحه.

لكن، على الرغم من أن ماكياڤيللى ينظر إلى الملك المستبد، أو المشَرع على أنه ضرورى لتأسيس الدولة، أو إصلاحها، فإن الملكية المستبدة لم تكن مثله الأعلى للحكومة. ففى كتابه "مقالات"(١)، يؤكد مراراً وتكراراً أن الناس، من جهة الفطنة، والثبات، يتفوقون، وهم "أكثر فطنة، وأكثر ثباتاً، وذوو حكم أفضل من الأمراء"(٢). إن الجمهورية الحرة، التى تصورها ماكياڤيللى على غرار الجمهورية الرومانية، تفوق الملكية المستبدة. فإذا تم تدعيم القانون الدستورى وتعزيزه، وكان لدى الناس المشاركة فى الحكومة، فإن الدولة تكون أكثر استقراراً مما لو حكمها أمراء بالوراثة ومستبدون. إن الخير العام، الذى يكمن، كما يرى ماكياڤيللى، فى ازدياد السلطة والإمبراطورية، وفى المحافظة على حريات الشعب(٣)، لا يُراعى فى أى مكان إلا فى الجمهوريات؛ فالملك المستبد يهتم ببساطة بمصالحه الخاصة(٤).

إن نظرية ماكياڤيللى عن الحكومة قد تكون مرقعة أو ملفقة وغير مقنعة فى طابعها، فهى تربط إعجاباً بالجمهورية الحرة بمذهب عن الاستبداد الملكى، بيد أن المبادئ واضحة. إن الدولة عندما تُنظم جيداً، يصعب أن تكون سليمة ومستقرة إذا لم تكن جمهورية، وهذا هو المثل الأعلى، لكن لكى تؤسس تلك الدولة المنظمة جيداً، أو لكى يتم إصلاح تلك الدولة المضطربة، فإن ثمة حاجة ضرورية إلى مشرع بالفعل. وسبب آخر لهذه الضرورة هو الحاجة إلى ردع سلطة النبلاء وكبحها، الذين كان ماكياڤيللى

---

(1) 1, 58, 61.

(2) Ibid, 8.

(3) Ibid, 1,29,5.

(4) Ibid, 2,2,3.

يكرههم، عندما كان يتأمل المشهد السياسى الإيطالى. فهم خاملون، وفاسدون، وهم باستمرار أعداء للحكومة المدنية، والنظام[1]. إنهم يدعمون جماعات المرتزقة، ويخربون البلد. كما تطلع ماكياڤيللى إلى أمير يحرر إيطاليا ويوحدها، أمير "يداوى جراحها، ويضع نهاية لتخريب لومباردى ونهبها، وللاحتيال على مملكة نابلى ومملكة توسكانى وفرض الضرائب عليهما[2]. إن البابا الذى يجب، من وجهة نظره، ألا تكون لديه القوة أو السلطة الكافية للسيطرة على إيطاليا كلها، بل يجب أن يكون قويًا بدرجة تكفى لأن يمنع أى سلطة أخرى من أن تفعل ذلك، مسئول عن تقسيم إيطاليا إلى إمارات، مما نجم عنه أن البلد الضعيف والمنقسم كان فريسة للبرابرة ولأى شخص تصور أنه يستطيع أن يغزوها[3].

إن ماكياڤيللى يبين، كما يرى مؤرخون، "حداثته" فى تشديده على الدولة من حيث إنها جماعة ذات سيادة تُدعم قوتها، ووحدتها عن طريق سياسة القوة، والسياسة الإمبريالية. وبهذا المعنى فإنه تنبأ بمجرى التطور التاريخى فى أوربا. ومن جهة أخرى، فإنه لم يكتشف أى نظرية سياسية منظمة؛ ولم يهتم بأن يفعل ذلك بالفعل. لقد اهتم بشدة بالمشهد الإيطالى المعاصر؛ فقد كان وطنيًا متحمسًا، واصطبغت كتاباته بهذا الاهتمام وعن طريق هذا الاهتمام؛ إن كتاباته لم تكن كتابات فيلسوف منعزل. كما أنه غالى فى تقدير الدور الذى تلعبه السياسة فى التطور التاريخى بمعنى ضيق، وأخفق فى تمييز أهمية عوامل أخرى، دينية وسياسية. لقد اشتهر أساسًا، وبالطبع، بنصحيته اللا أخلاقية للأمير، لقد اشتهر " بماكياڤيلليته"؛ بيد أن ثمة شكًا ضئيلاً فى أن مبادئ صناعة- الدولة التى أرساها لم تكن، حتى إذا كانت بدرجة تدعو إلى الأسف، فعالة فى

(1) Ibid, 1, 55, 7-11.

(2) The Prince, 26.

(3) Discourses, 1, 12, 6-8.

أذهان الحكام والسياسيين بالفعل. غير أن التطور التاريخى لا تقيده تماماً نوايا أولئك الذين يحتلون الشهرة وأفعالهم على المسرح السياسى. لقد كان ماكيافيللى ماهراً، ومتألقاً، بيد أنه قلما يُسمى فيلسوفاً سياسياً عميقاً.

ومن جهة أخرى، لابد أن يتذكر المرء أن ماكيافيللى اهتم بحياة سياسية فعلية كما رآها وشاهدها، واهتم بما يُفعل وليس بما ينبغى أن يُفعل من وجهة النظر الأخلاقية. لقد أنكر بوضوح أى نية لتصور دول مثالية(١)، ولاحظ أنه إذا عاش الإنسان مخلصا وباتساق للمبادئ الأخلاقية الأسمى فى الحياة السياسية، فمن المحتمل أن يدمر رفاهية الدولة، ويفشل، إذا كان حاكماً، فى المحافظة على أمن الدولة ورفاهيتها. ويتحدث ماكيافيللى، فى افتتاحية كتابه الأول من مؤلفه "مقالات"، عن "طريقته" الجديدة، التى لم تُطرق حتى ذلك الحين، كما يزعم. أن منهجه منهج استقرائى تاريخى. فمن فحص مقارن لتتابع العلة - والمعلول فى التاريخ، القديم والحديث، مع تسليم متوقع بحالات سلبية، حاول أن يرسى قواعد عملية معينة فى صورة مُعممة. فإذا تم التسليم بتحقيق غرض معين، فإن التاريخ يُظهر أن خطا معيناً من الفعل سوف يؤدى، أو لا يؤدى إلى تحقيق هذا الغرض. وبذلك، فإنه اهتم بالآليات السياسية بصورة مباشرة، بيد أن رؤيته تضمنت فلسفة معينة للتاريخ. فقد تضمنت، على سبيل المثال، أن هناك تكراراً فى التاريخ، وأن التاريخ هو من طبيعة تقدم أساساً للاستقراء. إن منهج ماكيافيللى لم يكن، بالطبع، جديداً على الإطلاق. فقد أقام أرسطو، مثلاً، أفكاره السياسية بالطبع على فحص للدساتير الفعلية، ولم يهتم فحسب بالطرق التى تُحطم بها الدول، بل اهتم كذلك بالفضائل التى يتظاهر الحاكم بأنه يمتلكها إذا كان ينبغى عليه أن يكون ناجحاً(٢). بيد أن أرسطو كان أكثر اهتماماً من ماكيافيللى بالنظرية المجردة. كما أنه

---

(1) Cf, the Prince, 15.

(2) Cf, Politics,5,11.

اهتم أساسًا بالتنظيمات السياسية مثل الإعداد لتربية أخلاقية وعقلية، فى حين أن ماكياڤيللى اهتم كثيرًا بالطبيعة الفعلية للحياة السياسية العينية ومسارها.

٣ – ونوع من المفكرين مختلف أتم الاختلاف هو القديس توماس مور (١٤٧٨–١٥٣٥)، رئيس مجلس اللوردات فى إنجلترا، الذى قطع هنرى الثامن رأسه لأنه رفض الاعتراف به رئيسا أعلى للكنيسة فى إنجلترا. كتب فى مؤلفه "عن جمهورية مثالية أسفل جزيرة لا مكان لها" (عام ١٥١٦)، متأثرًا فى ذلك "بجمهورية" أفلاطون، نوعًا من رواية فلسفية يصف فيها دولة مثالية فى جزيرة "اليوتوبيا". إنه عمل مهم، يربط نقدًا لاذعًا للظروف الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة بمثل أعلى للحياة الأخلاقية البسيطة، التى نادرًا ما تنسجم مع روح العصر الأكثر دنيوية. لم يعرف مور كتاب "الأمير"، بيد أن كتابه كان موجهًا إلى حد ما ضد فكرة صناعة الدولة المقدمة فى عمل ماكياڤيللى. كما أنه كان موجهًا ضد الروح المتزايدة للاستغلال التجارى. وبناء على ذلك فإنه كتاب "محافظ". ومن جهة أخرى، فإن مور استبق بعض الأفكار التى ظهرت من جديد فى تطور الاشتراكية الحديثة.

فى الكتاب الأول من "اليوتوبيا" يهاجم مور انهيار النظام الزراعى القديم عن طريق تحويط الأرض بواسطة الملاك الأثرياء والذين كانوا يسعون إلى الثروة. وقد أدت الرغبة فى الربح والثروة إلى تحويل الأرض الصالحة للزراعة إلى مراعى، حتى تُربى الضأن على نطاق واسع، ويُباع الصوف فى الأسواق الخارجية. وقد أدى كل ذلك النهم والجشع من أجل الربح والتمركز المصاحب للثروة فى أيدى قلة من الناس إلى نشأة طبقة معدمة ومحرومة من الملكية. ومن ثم، صدر مرسوم بعقوبات شديدة ومخيفة على السرقة، من أجل أن تعيش هذه الطبقة فى خضوع وإذلال دائم. ولكن قسوة القانون الجنائى المتزايدة كانت دون جدوى. وكان من الأفضل كثيرًا توفير وسائل المعيشة للمعدمين، لأن العوز هو الذى دفع هؤلاء الناس إلى الجريمة. ومع ذلك، فإن الحكومة لم تفعل شيئًا: فقد شغلت نفسها بالدبلوماسية وحروب الفتح والقهر. واقتضت الحرب ضريبة باهظة، وعندما توقفت الحرب انضم الجنود إلى المجموعة التى

لم تستطع بالفعل أن تعول نفسها. وبذلك، أدت سياسة القوة إلى تفاقم المساوئ الاقتصادية والاجتماعية.

وفى مقابل مجتمع مولع بالاكتساب، يقدم مور مجتمعًا زراعيًا، تكون الأسرة فيه هى الوحدة. فى هذا المجتمع تُلغى الملكية الخاصة، ولم تعد النقود تُستخدم وسيلة للتبادل. بيد أن مور لم يصور "يوتوبياه" بأنها جمهورية من مزارعين جهلاء. إن وسائل المعيشة مكفولة للجميع، وساعات العمل تُخفض إلى ست ساعات فى اليوم، حتى يكون لدى المواطنين وقت الفراغ للممارسات الثقافية. ولنفس السبب تتولى طبقة الأرقاء الأعمال الشاقة والأكثر صعوبة، والأرقاء يتكونون من المجرمين المدانين، ومن أسرى الحرب.

يقال أحيانا إن مور هو أول من نادى بالمثل الأعلى عن التسامح الدينى. ومع ذلك، لابد أن نتذكر أنه تجرد عن الوحى المسيحى فى رسم معالم "يوتوبياه"، وتصور ببساطة ديانة طبيعية. إنه يجب التسامح مع آراء ومعتقدات منحرفة فى أغلب الأحوال، ويجب تجنب النزاع الدينى، ولكن يجب حرمان أولئك الذين ينكرون وجود الله، والعناية الإلهية، وخلود النفس، والجزاءات فى الحياة الأخرى من القدرة على تقلد أى وظيفة عامة، ويُنظر إليهم على أنهم أقل قدراً من الناس. إن حقائق الدين الطبيعى، وحقائق الأخلاق الطبيعية قد لا توضع موضع الشك، مهما قد يعتقد المرء بصورة شخصية، لأن سلامة الدولة والمجتمع تعتمد على قبولها. ويمكن أن يكون هناك شك ضئيل فى أن مور نظر إلى حروب الدين برعب وفزع؛ لكنه لم يكن بالتأكيد من صنف الرجال الذين يؤكدون أن ما يؤمن به المرء أمر لا يستدعى الاهتمام.

لم يسترح مور مطلقًا لفصل الأخلاق عن السياسة، ويتحدث بحدة شديدة عن السياسيين الذين يصيحون تشدقًا فى خطبهم بالصالح العام بينما هم يبحثون باستمرار عن مصلحتهم الخاصة. إن بعض أفكاره، تلك التى تخص القانون الجنائى، مثلاً، معقولة إلى حد كبير، ويُعد سابقًا لزمنه فى مثله العليا عن كفالة الجميع، وعن التسامح الملحوظ. ولكن على الرغم من أن مثله الأعلى السياسى كان عمليًا ومستنيراً

فى جوانب كثيرة، فإنه يمكن النظر إليه فى بعض الجوانب الأخرى على أنه تصوير مثالى لمجتمع متعاون منصرم. إن القوى والميول التى عارضها يجب ألا تتوقف فى تطورها عن طريق أى يوتوبيا. لقد وقف الإنسانى المسيحى العظيم على مشارف تطور رأسمالى لابد أن يأخذ مجراه. ومع ذلك فإن بعض مثله العليا على الأقل لابد أن تتحقق فى الوقت المناسب.

٤ - توفى مور قبل أن يتخذ عصر الإصلاح فى إنجلترا صورة محددة. ووجدت مشكلة الكنيسة والدولة فى مؤلف ريتشارد هوكر (١٥٥٣-١٦٠٠) "قوانين النظام الكنسى" التعبير عنها فى الصورة التى أملتها الظروف الدينية فى إنجلترا بعد عصر الإصلاح. كتب هوكر عمله، الذى كان له تأثير فى جون لوك، دحضاً للهجوم البيورتانى على كنيسة إنجلترا الرسمية، بيد أن مجاله كان أوسع بكثير من مجال الكتابة الجدلية المألوفة فى عصره. يعالج المؤلف فى البداية القانون بوجه عام، وفى هذه المسألة يتمسك بفكرة القانون فى العصور الوسطى، ولاسيما فكرة القديس توما الأكوينى. فهو يميز القانون الأزلى، "ذلك النظام الذى وضعه الله بنفسه ولنفسه قبل العصور كلها ليفعل كل الأشياء بواسطته"(١)، عن القانون الطبيعى. ثم ينتقل ليميز القانون الطبيعى من حيث إنه القانون الذى يسرى على الموجودات التى لا تتمتع بحرية الإرادة، والتى يسميها "الموجودات الطبيعية"، عن القانون الطبيعى من حيث إنه القانون الذى يدركه العقل الإنسانى، ويطيعه الإنسان بحرية(٢). إن قانون الموجودات الإرادية على الأرض هو الحكم الذى أُعطى للعقل بشأن خيرية تلك الأشياء التى يجب عليها أن تفعلها(٣). "إن مبادئ العقل الرئيسية جلية واضحة فى ذاتها"(٤)؛ أعنى أن هناك مبادئ أخلاقية عامة

---

(1) 1,2.

(2) 1,3.

(3) 1,8.

(4) Ibid.

معينة طابعها الملزم واضح وجلى. والدليل على ذلك هو قبول البشر العام لها. "إن صوت الناس العام والدائم هو مثل حكم الله نفسه. وما تعلمه كل الناس فى العصور كلها لابد أن تتعلمه الطبيعة نفسها، والله هو خالق الطبيعة، وبالتالى فإن صوتها ليس سوى وسيلته"[1]. وثمة مبادئ خاصة كثيرة يستنبطها العقل.

وبالإضافة إلى القانون الأزلى، والقانون الطبيعى هناك القانون الإنسانى الوضعى. إن القانون الطبيعى يربط الناس من حيث إنهم ناس، ولا يعتمد على الدولة[2]، أما القانون الإنسانى الوضعى فإنه يوجد عندما يتحد الناس فى مجتمع، ويكونون حكومة. وبسبب الواقعة التى تقول إننا لسنا مكتفين بذاتنا من حيث إننا أفراد "فإننا نرغب بطبيعتنا فى أن نبحث عن مخالطة الآخرين وزمالتهم" [3]. بيد أن المجتمعات لا يمكن أن توجد دون حكومة، والحكومة لا تستطيع أن تستمر دون قانون؛ "نوع من القانون يتميز عن ذلك الذى تم إقراره والإعلان عنه من قبل"[4]. ويرى هوكر أن هناك أساسين للمجتمع هما: ميل الإنسان الطبيعى إلى أن يعيش فى مجتمع، و "نظام متفق عليه بصورة علنية أو سرية، يتصل بطريقة اتحاد الناس فى المعيشة معًا. وهذا ما نسميه بقانون المصلحة العامة؛ النفس الناطقة للمجموعة السياسية، الأجزاء التى يبث فيها القانون الحياة، وتتماسك، وتحث على القيام بتلك الأفعال التى يتطلبها الصالح العام"[5].

وبذلك، فإن تأسيس الحكومة المدنية يقوم على الاتفاق أو الإجماع. "ودون هذا الاتفاق أو الإجماع لا يكون هناك مبرر لأن يأخذ المرء على عاتقه لأن يكون صاحب

---

(1) Ibid.

(2) 1, 10.

(3) Ibid.

(4) 1, 10.

(5) Ibid.

سيادة عليا، أو حكماً على الآخرين[1]. إن الحكومة ضرورية، غير أن الطبيعة لم تحسم نوع الحكومة، أو الطابع الدقيق للقوانين، شريطة أن تكون القوانين التى تُسن من أجل الصالح العام، وتتماشى مع القانون الطبيعى. وإذا فرض الحاكم قوانين دون سلطة واضحة من الله، أو دون سلطة تُستمد فى البداية من موافقة المحكومين ورضاهم، فإنه لن يكون سوى طاغية. "إن القوانين التى لا تسنها بالتالى الموافقة العامة" على الأقل عن طريق "البرلمانات، والمجالس، والمجالس المشابهة"[2] لن تكون قوانين. ومن ثم، كيف يحدث أن تُلزم الدهماء باحترام القوانين التى لا تشارك فى تشكيلها على الإطلاق؟ إن السبب هو أن "الهيئات أو المؤسسات فانية: فنحن من ثم نعيش فى أسلافنا، وهم لابد أن يعيشوا فى خلفائهم"[3].

وأخيراً هناك "القوانين التى تخص الواجبات المجاوزة للطبيعة"[4]، "القانون الذى أوحى به الله نفسه بصورة مجاوزة للطبيعة"[5]. وبذلك فإن نظرية القانون عند هوكر بوجه عام تتبع نظرية القديس توما الأكوينى، بنفس الهيئة اللاهوتية، أو بالأحرى برد مماثل للقانون إلى أساسه الإلهى، أعنى إلى الله. إنه لم يضف أى شىء جديد بصفة خاصة فى نظريته عن أصل المجتمع السياسى. لقد أدخل فكرة العقد، أو الاتفاق، بيد أنه لم يصور الدولة على أنها تأليف اصطناعى بصورة خالصة، فهو على العكس يتحدث بوضوح عن ميل الإنسان الطبيعى إلى المجتمع، ولم يفسر الدولة والحكومة ببساطة عن طريق علاج للأنانية الجامحة.

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) 1, 15.

(5) 1, 16.

وعندما يشرع هوكر فى معالجة الكنيسة، فإنه يميز بين حقائق الإيمان، وكنيسة الحكومة، التى هى "أمر حقيقى واضح"[١]. إن المسألة التى يحاول أن يطورها ويدافع عنها هى أن القانون الكنسى لكنيسة إنجلترا لا يناقض على الإطلاق الديانة المسيحية، أو العقل. ومن ثم، يجب على الإنجليز أن يطيعوه؛ لأن الإنجليز مسيحيون، وينتمون، من حيث هم مسيحيون، إلى كنيسة إنجلترا. إن الفرض هو أن الكنيسة والدولة ليسا مجتمعين مختلفين ومتميزين، على الأقل عندما تكون الدولة مسيحية. إن هوكر لم ينكر، بالطبع، أن الكاثوليك والكالفنيين مسيحيون؛ ولكنه يفترض بطريقة ساذجة إلى حد ما أن الإيمان المسيحى كله لا يتطلب مؤسسة كلية. كما أنه يفترض أن الحكومة الكنسية مسألة ليست ذات أهمية بصورة كبيرة أو قليلة، وهى وجهة نظر لا تروق للكاثوليك ولا للكالفنيين، لأسباب مختلفة.

إن هوكر شهير بصفة أساسية بمواصلته لنظرية العصور الوسطى وتقسيمات القانون. ففى نظريته السياسية لم يكن مناصراً بوضوح لنظرية الحق الإلهى للملوك، أو للحكم الملكى المطلق. ومن جهة أخرى، لم يعرض نظريته عن العقد لكى يبرر العصيان ضد صاحب السيادة. وحتى إذا كان قد نظر إلى العصيان على أنه مبرر، فإنه لم يسهب فى شرح وجهة النظر هذه فى كتاب أعده لبيان أنه يجب على كل الإنجليز الفضلاء أن يطيعوا الكنيسة الوطنية. وفى الختام قد يلاحظ المرء أن هوكر كتب فى أغلب الأحوال باعتدال ملحوظ فى الأسلوب، إذا وضع المرء فى اعتباره المناخ السائد والمهيمن للخلاف الدينى المعاصر. لقد اتخذ هوكر طريقًا وسطًا، ولم يكن متعصبًا.

٥ - حاول جان بودان (١٥٣٠-١٥٩٦)، الذى درس فى جامعة "تولوز"، أن يقيم رابطة وثيقة بين القانون الكلى ودراسة التاريخ فى مؤلفه "منهج للفهم اليسير للتاريخ" (عام ١٥٦٦). وبعد أن يقسم التاريخ إلى ثلاثة أنواع يقول "دعونا الآن نترك التاريخ

(1) 3,3.

الإلهى للاهوتيين، والتاريخ الطبيعى للفلاسفة، بينما نحن نركز كثيراً وبدقة على الأفعال الإنسانية، والقوانين التى تحكمها"[1]. إن اهتمامه الرئيسى يتجلى وينكشف فى عبارته التالية التى أوردها فى إهداء كتابه؛ يقول "حقًا، إن الجزء الأفضل من القانون الكلي يكون مختفيا فى التاريخ؛ ونحصل منه على ما هو ذو أهمية بالنسبة للتقييم الأفضل للتشريع- وأعنى بذلك عادات الشعوب، وبدايات الدول، ونموها، وظروفها، وتغيراتها، وانهيارها. إن الموضوع الرئيسى لهذا الكتاب "منهج" يتكون من هذه الوقائع، مادام أن جزاءات التاريخ لا تكون أكثر كفاية من تلك الجزاءات التى تُجنى باستمرار من نظام الحكم للدول". إن كتاب "منهج" شهير بميله المميز بقوة إلى التفسير الطبيعى للتاريخ. فهو يعالج، مثلاً، آثار الموقع الجغرافى على التكوين الفسيولوجى للشعوب، وعلى عاداتهم. "إننا نفسر طبيعة الشعوب التى تقيم فى الشمال والجنوب، ثم نفسر طبيعة الشعوب التى تعيش فى الشرق والغرب"[2]. ويظهر هذا النوع من الفكرة من جديد فيما بعد فى كتابات فلاسفة مثل مونتسكيو. كما طوّر بودان نظرية دورية عن نشأة الدول وانهيارها، بيد أن الأهمية الرئيسية لبودان تكمن فى تحليله للسيادة. فهو يخطط معالمها فى أول الأمر فى الفصل السادس من مؤلفه "منهج"، ويعالجها بتفصيل مسهب فى مؤلفه "ستة كتب عن الجمهورية" (عام ١٥٧٦)[3].

إن الوحدة الاجتماعية الطبيعية، التى تنشأ منها الدولة، هى الأسرة. ولا تشمل الأسرة عند بودان الأب، والأم، والأولاد فحسب، بل إنها تشمل الخدم أيضًا. وبمعنى آخر، لقد كان لديه التصور الرومانى للأسرة، مع سلطة تكون من اختصاص رب الأسرة. إن الدولة هى مجتمع ثانوى، أو مشتق، بمعنى أنها "حكومة مشروعة من عائلات متعددة، ومن ممتلكاتهم العامة، مع سلطة صاحب السيادة"، لكنها نوع مختلف

(1) Preamble.

(2) 5.

(3) Enlarged Latin edition, 1584.

من المجتمع. وحق الملكية حق للأسرة لا يُمس، لكنه ليس حقًا للحاكم، أو للدولة، أعنى من حيث إنه حاكم. فالحاكم يمتلك السيادة، بيد أن السيادة ليست هى الشىء نفسه مثل الملكية. واضح، بالتالى، أن الدولة عند بودان، كما يقول فى مؤلفه "منهج"(١) لا تعدو شيئًا أكثر من مجموعة من العائلات، أو الجماعات التى تخضع لحاكم واحد ولنفس الحاكم، وينجم عن هذا التعريف أن "مدينة راجوسا، أو جنيف اللتين يشمل حكمهما بداخله أسوارهما فى الغالب، ينبغى أن تُسميا دولة"، وأن ما قاله أرسطو خلف ومحال – وهو أن مجموعة كبيرة جدًا من الناس، مثل بابيلون، هى جنس بشرى، وليست دولة"(٢). كما أنه جلىّ وواضح أن السيادة كما يرى بودان تختلف تمامًا عن سلطة رب الأسرة، وأن الدولة لا يمكن أن توجد دون سيادة. وتُعرّف السيادة بأنها "سلطة عليا على المواطنين والرعايا، لا يقيدها قانون"(٣). وهى تتضمن سلطة إيجاد القضاة، وتحديد مهامهم؛ وأعنى بذلك سلطة التشريع، وسن القوانين السنوية، وسلطة إعلان الحرب، والسلام، وسلطة الحياة والموت. ولكن على الرغم من أنه يتضح أن السيادة تتميز عن سلطة رب الأسرة، فإنه ليس واضحًا على الإطلاق كيف توجد السيادة، وما الذى يعطى لصاحب السيادة فى نهاية الأمر حقه فى ممارسة السيادة، وما أساس واجب الطاعة من جانب المواطنين. لقد اعتقد بودان فيما يبدو أن معظم الدول وجدت عن طريق ممارسة القوة، ولكنه لم يضع فى اعتباره أن القوة تبرر ذاتها، أو أن امتلاك القوة الفيزيائية تضفى بالفعل السيادة على من يمتلكها، وعلى أية حال، إن ما يمنح السيادة المشروعة يظل أمرًا غامضًا.

السيادة لا تتحول إلى الغير، ولا تنقسم. إن الوظائف التنفيذية والسلطات يمكن أن تُفوض إلى الغير بالطبع، أما السيادة نفسها، أعنى امتلاك السلطة العليا، لا يمكن

(1) 6.

(2) Ibid.

(3) Republic, 1,8.

أن تُقسم إلى أجزاء، إذا جاز هذا التعبير. وصاحب السيادة لا يقيده قانون، ولا يمكن لقانون أن يحدد، أو يقيد سيادته، مادام ظل صاحب سيادة، لأن القانون هو من خلق صاحب السيادة أو إيجاده. ولا يعنى ذلك، بالطبع، أنه من حق صاحب السيادة أن يتغاضى عن السلطة الإلهية، أو القانون الطبيعى؛ فهو لا يستطيع، مثلاً، أن ينزع ملكية الأسر كلها، فقد أصر بودان على حق الملكية الطبيعى، ووجه انتقادات لاذعة إلى نظرية أفلاطون، ومور الشيوعية. بيد أن السيادة هى المصدر الأعلى للقانون، ولها سلطة قصوى وكاملة على التشريع.

ولابد أن تعطى نظرية السيادة هذه انطباعًا هو أن بودان يؤمن ببساطة بنظام الحكم الملكى المطلق، خاصة إذا تحدث المرء عن السيادة كما يتحدث عنها "هو". ولكن على الرغم من أنه يريد بالتأكيد أن يعزز مكانة الملك الفرنسى ويدعمها، لأنه اعتقد أن ذلك أمر ضرورى فى الظروف التاريخية، فإن نظريته عن السيادة لا ترتبط فى ذاتها بنظام الحكم الملكى المطلق. فالمجلس، مثلاً، يمكن أن يكون مقر السيادة. إن أشكال الحكومة قد تختلف فى الدول المختلفة، غير أن السيادة تظل هى هى فى تلك الدول كلها، إذا كانت دولاً منظمة جيدًا. وفضلاً عن ذلك، لا وجود لمبرر يجعل الملك لا يقسم قدرًا كبيرًا من سلطته، ويحكم "بصورة دستورية" شريطة أن يُسلّم بأن هذا الترتيب الحكومى يعتمد على إرادة الملك، أعنى، إذا فوضت السيادة إلى الملك. ولما كان لا ينجم بالضرورة عن القول بأنه لابد أن يكون للدولة ملك، فإن الملك هو صاحب السيادة. وإذا كان الملك يعتمد بالفعل على مجلس، أو برلمان فإنه لا يمكن أن يُسمى صاحب سيادة بالمعنى الدقيق.

ومع ذلك، فإن بودان، كما يبين مؤرخون، لم يكن متسقًا باستمرار. لقد كان مقصده هو الإعلاء من مكانة الملك الفرنسى، والإصرار على سلطته العليا، وينجم عن نظريته عن السيادة أن الملك الفرنسى يجب ألا يقيده القانون. ولكن ينجم عن نظريته عن القانون الطبيعى أنه قد توجد حالات عندما لا يكون من حق الرعية عصيان القانون الذى يسنه صاحب السيادة فحسب، بل تكون أيضًا مجبرة أخلاقيًا على أن تفعل ذلك.

وفضلاً عن ذلك، فإنه يذهب بعيداً ليقرر أن فرض الضرائب، من حيث إنه يتضمن تدخلاً فى الملكية، يتطلب موافقة الطبقات الثلاث، على الرغم من أن هذه الطبقات، وفقًا لنظريته عن السيادة، تعتمد على صاحب السيادة فى وجودها، كما أنه يسلّم بسلطة صاحب السيادة، أو القيود الدستورية على سلطة الملك أو بمعنى آخر، إن رغبته فى التشديد على سلطة الملك العليا، وسلطة صاحب السيادة لا تتفق مع ميله إلى مذهب الحكم الدستورى، وأدت به إلى مواقف متناقضة.

يشدد بودان على الدراسة الفلسفية للتاريخ، ويقوم بمحاولة مستمرة لفهم التاريخ؛ بيد أنه لم يتخلص تمامًا من الأحكام المبتسرة وخرافات عصره. وعلى الرغم من أنه رفض الحتمية الفلكية، فإنه مع ذلك آمن بتأثير الأجرام السماوية على الشئون البشرية، وانغمس فى تأملات تخص الأعداد، وعلاقتها بالحكومات والدول.

وفى الختام، قد نذكر أن بودان يصور، فى مؤلفه "محاورة سبعة أناس حكماء" أناسًا من ديانات مختلفة يعيشون معًا فى انسجام. وفى غمرة الأحداث التاريخية التى لا تكون مواتية للسلام بين أعضاء من عقائد مختلفة يدعم مبدأ التسامح المتبادل.

٦ – لم يقدم بودان تفسيراً واضحًا للغاية لأصل الدولة وأساسها؛ بيد أننا نجد فى فلسفة الكاتب الكالفينى جوانز ألسيوزيوس (١٥٥٧–١٦٣٨) بيانًا واضحًا لنظرية العقد. إن العقد فى رأيه هو أساس كل تجمع، أو جماعة من الناس. ويميز بين أنواع مختلفة من الجماعات؛ فهناك الأسرة، والمجلس البلدى، والمجتمع المحلى، والمقاطعة، والدولة. ويقابل كل من هذه الجماعات حاجة طبيعية عند الإنسان؛ بيد أن تكوين أى جماعة محددة يرتكز على اتفاق، أو عقد تتفق عن طريقه الموجودات الإنسانية على تكوين جمعية، أو جماعة من أجل صالحها العام فيما يختص بأغراض معينة. وتصبح بهذه الطريقة متكافلة، أى أنها تعيش معًا وتشارك فى الصالح العام. فالأسرة، مثلاً، تناظر حاجة طبيعية عند الإنسان، لكن أساس أى أسرة معينة يرتكز على عقد. والأمر

كذلك بالنسبة للدولة. ولكن لكى تحقق الجماعة هدفها أو غرضها لابد أن يكون لها سلطة عامة أو مشتركة. ولذلك نستطيع أن نميز عقداً ثانيًا بين الجماعة والسلطة الإدارية، عقداً يكون أساس الواجبات المخصصة لكل شريك.

وثمة مسألة أخرى مهمة يجب الإشارة إليها. فلما كان كل نوع من الجماعة تناظره حاجة إنسانية معينة، فإن تكوين جماعة أكثر اتساعًا أو أكثر امتداداً لا يلغى أولا يبطل الجماعة الضيقة أو المحدودة بصورة كبيرة: إذ إن الجماعة الأكثر اتساعًا تتكون عن طريق اتفاق عدد من الجماعات الضيقة أو المحدودة بصورة كبيرة، التى هى نفسها تظل موجودة. والجماعة المحلية، مثلاً، لا تلغى أو تبطل العائلات، أو المجالس البلدية التى تكونها؛ فهى تدين بوجودها لاتفاقها، وغرضها يتميز عن أغراضها. ومن ثم، فإن الجماعات الأكثر اتساعًا لا تلتهم التهامًا. والدولة تتكون مباشرة عن طريق اتفاق مقاطعات وليس بصورة مباشرة عن طريق عقد بين الأفراد، ولا تجعل المقاطعات نافلة، أو دون فائدة. وينجم عن ذلك منطقيًا اتحاد فيدرالى معين. لقد كان ألسيوزيوس بعيداً تمامًا عن النظر إلى الدولة على أنها تقوم على عقد بموجبه يتنازل الأفراد عن حقوقهم لحكومة. إذ إن عدداً من الجمعيات أو الجماعات، التى تمثل أفراداً فى نهاية الأمر بالطبع، يتفق معًا لتكوين الدولة، ويتفق على دستور، أو قانون ينظم تحقيق الصالح العام، الذى تتكون الدولة من أجله.

ولكن، إذا كانت الدولة واحدة من بين عدد من الجماعات أو الجمعيات، فماسماتها الخاصة والمميزة؟ إن هذه السمة هى السيادة، كما هو الحال فى نظرية بودان السياسية، ولكن ألسيوزيوس يعلن، خلافًا لبودان، أن السيادة تقوم دائمًا، وبالضرورة، وبصورة لا يجوز الإفراط فيها، مع الشعب. ولا يعنى ذلك، بالطبع، أنه يتصور حكومة مباشرة عن طريق الشعب، عن طريق قانون الدولة؛ فالقانون نفسه يقوم على اتفاق وتفوض السلطة إلى موظفى الدولة الإداريين أو القضاة فى الدولة. إن ألسيوزيوس يفكر فى قاض أعلى، الذى قد يكون ملكًا، مع أن ذلك لا يكون بالضرورة،

و"مشارفين" ephors(*) الذين يلاحظون مراعاة الدستور والالتزام به. بيد أن النظرية لا تتضمن تأكيداً واضحاً لسيادة شعبية. كما أنها تتضمن حق المقاومة، مادام أن سلطة الحاكم تقوم على عقد، وإذا خان الحاكم ثقته، أو خرق العقد، فإن السلطة ترتد إلى الشعب. وعندما يحدث ذلك، فإن الشعب قد يعين حاكماً آخر، مع أن هذه الرغبة قد تتم بطريقة دستورية.

يفترض ألسيوزيوس، بالتأكيد، قداسة العقود، التي تقوم على القانون الطبيعي، والقانون الطبيعي نفسه الذي نظر إليه، بطريقة تقليدية، على أنه يقوم على سلطة إلهية. إن جرتيوس، وليس ألسيوزيوس، هو الذي فحص من جديد فكرة القانون الطبيعي. بيد أن نظرية ألسيوزيوس السياسية شهيرة بتأكيدها السيادة الشعبية، والفائدة التي تعود من فكرة العقد. ويحصر من حيث إنه كالفيني على حق مقاومة الحاكم، لكن لابد أن نضيف أنه لم تكن لديه فكرة عن الحرية الدينية، أو عن الدولة التي لا تهتم بصورة رسمية بصورة الدين. ولا يمكن للكالفيني أن يقبل هذه الفكرة بصورة أكبر من الكاثوليكي.

٧ - إن العمل الرئيسي لهوجو جرتيوس، أو هيوج دي جروت (١٥٨٣-١٦٤٥) هو مؤلفه الشهير "قانون الحرب والسلام" (عام ١٦٢٥) وفي مقدمة هذا العمل (١) يصور كارنيدز(**) بأنه يعتقد أنه لا وجود لشيء مثل القانون الطبيعي الملزم بصورة كلية؛ "لأن المخلوقات كلها، الناس والحيوانات كذلك، تندفع بطبيعتها نحو غايات مفيدة لها". إن كل إنسان يبحث عن منفعته أو مصلحته الخاصة؛ والقوانين الإنسانية يفرضها ببساطة

(*) هم أعضاء المجلس المنتخب التنفيذي الخمسة قديماً في أسبرطة (المترجم).

(1) 5.

(**) كارنيدز (٢١٤-١٢٦ق.م) أشهر الشكاكين في الأكاديمية المتأخرة. ذهب إلى روما، وألقى خطبتين على الجمهور، قدم في الأولى حججاً مؤيدة للأخلاق، ثم فند في الثانية ما سبق أن أورده في الأولى فلقي من الجمهور إعجاباً عظيماً. أبعدته روما خوفاً من العادات والتقاليد والأخلاق (المترجم).

الاهتمام بالمنفعة؛ فهى لا تقوم على قانون طبيعى، أو لا ترتبط به، لأن هذا القانون لا يوجد. ويرد جرتيوس على ذلك بقوله "إن الإنسان حيوان، فى حقيقة الأمر، ولكنه حيوان من نوع أسمى"، و "من بين السمات التى تميز الإنسان الرغبة التى تدفعه إلى المجتمع؛ وأعنى بذلك الرغبة التى تدفعه إلى حياة اجتماعية، ليست من أى، وكل نوع، بل حياة سلمية ومنظمة وفق مقدار ذكائه.. وبالتالى فإنه إذا أقررنا ذلك على أنه حقيقة كلية، فإنه لا يمكن التسليم بالتصريح الذى يقول إن كل حيوان لا يندفع بطبيعته إلا إلى خيره الخاص"[١]. إن هناك نظامًا اجتماعيًا، وتدعيم هذا النظام الاجتماعى هو مصدر القانون. "وينتمى إلى مجال القانون هذا الامتناع عما يكون للآخرين.. الالتزام بالوفاء بالعهود.."[٢]. وفضلاً عن ذلك، فإن الإنسان لديه القدرة على أن يحكم على "ما هى الأشياء التى تكون ممتعة أو ضارة (مثلما يحكم على الأشياء الموجودة والأشياء التى ستصبح)، وما يمكن أن يؤدى إلى أحد البديلين، وما يخالف بوضوح هذا الحكم يجب أن يفهم على أنه يناقض أيضًا قانون الطبيعة، أعنى أنه يخالف قانون الإنسان"[٣].

وبذلك فإن طبيعة الإنسان هى أساس القانون، "لأن طبيعة الإنسان المحض، التى حتى إذا كان لدينا عدد وفير من أى شىء فإنها تؤدى بنا إلى علاقاتِ المجتمع المتبادلة، هى أصل قانون الطبيعة"[٤]. إن القانون الطبيعى يُلزم بحفظ العهود، ولما كان الالتزام بمراعاة قوانين الدول الوضعية واحترامها ينشأ من الإجماع والقبول المتبادل، والعهد، فإنه قد "يُنظر إلى الطبيعة، إذا جاز هذا التعبير، على أنها أبو الجدة لقانون المجلس

---

(1) De iure belli ac pacis, 6.

(2) Ibid, 8.

(3) Ibid, 9.

(4) Ibid, 16.

البلدى". إن الأفراد ليسوا مكتفين بذاتهم فى حقيقة الأمر، وبالطبع؛ وتلعب المنفعة دورًا فى إقامة القانون الوضعى والخضوع للسلطة. "ولكن تمامًا كما أن قوانين كل دولة تضع فى اعتبارها مصلحة تلك الدولة، فإنه من الممكن أن ينشأ عن طريق الإجماع المتبادل قوانين معينة بين الدول كلها، أو بين عدد كبير من الدول، ويكون واضحًا أن القوانين التى تنشأ بالتالى تضع فى اعتبارها مصلحة، ليس دولاً معينة، بل مصلحة المجتمع الكبير من الدول. وهذا ما يُسمى بقانون الأمم، عندما نميز هذا المصطلح عن قانون الطبيعة"[١]. بيد أنها ليست ببساطة مسألة منفعة: فهى أيضًا مسألة عدالة طبيعية. "إن كثيرين يقرون، فى حقيقة الأمر، بأن معيار العدالة الذى يصرون عليه فى حالة الأفراد بداخل الدولة لا يمكن تطبيقه على أمة، أو حاكم أمة"[٢]. لكن "إذا لم يمكن المحافظة على جماعة دون قانون.. فإن هذه الجماعة التى تربط الجنس البشرى معًا، أو تربط أمما كثيرة معًا، تحتاج أيضا وبالتأكيد إلى القانون؛ ويدرك ذلك من يقول إن الأفعال المشينة ينبغى ألا تُرتكب حتى من أجل بلده"[٣]. وينجم عن ذلك أنه "لا ينبغى الشروع فى الحرب إلا من أجل تأكيد الحقوق وتدعيمها؛ ومادام يتم الشروع فيها، فإنها يجب ألا تُمارس إلا فى حدود القانون، والنية الحسنة"[٤].

إن جرتيوس مقتنع، بالتالى، بأن "هناك قانونًا عامًا بين الأمم، يصلح فى السلام والحرب على حد سواء"[٥]. إن لدينا، من ثم، القانون الطبيعى، والقانون البلدى أو قانون الدول الوضعى، وقانون الأمم. وبالإضافة إلى ذلك، يسلّم جرتيوس، البروتستانتى

(1) Ibid, 17.

(2) De iure belli ac pacis, 21.

(3) Ibid, 23.

(4) Ibid, 25.

(5) Ibid, 28.

المؤمن، بالقانون المسيحى الوضعى. يقول جرتيوس. "وإننى أميز هذا القانون، الذى يعارض عرف معظم الناس، عن قانون الطبيعة، ناظرًا إليه على أنه يقينى حتى إنه فى هذا القانون الأكثر قداسة تُفرض علينا درجة من الكمال الأخلاقى أعظم مما يتطلب قانون الطبيعة، وحده وبذاته"(١).

ويعزو المؤرخون بوجه عام إلى جرتيوس دورًا مهما فى "تحرير" فكرة القانون الطبيعى من الأسس اللاهوتية، والفروض المسبقة، وفى جعله طبيعيًا. وفيما يخص هذه المسألة، يقال إنه كان يقترب من أرسطو أكثر من الإسكولائيين، وقد أعجب بأرسطو إعجابًا شديدًا. وصحيح بالتأكيد إلى حد ما أن جرتيوس فصل فكرة القانون الطبيعى عن فكرة الله. "إن ما نقوله له درجة من الصحة حتى إذا سلّمنا بذلك الذى لا يمكن التسليم به دون فسق بالغ النهاية، وهو أنه لا وجود لإله، أو لم تكن شئون الناس ذات أهمية بالنسبة له"(٢). لكنه ينتقل ليقول إن قانون الطبيعة "من حيث إنه ينبثق من السمات الأساسية المغروسة فى الإنسان، لا يمكن أن نعزوه بصورة صحيحة إلى الله، بسبب إرادته فى أن تكون هذه السمات موجودة فينا"(٣). ولا يستشهد بكروسبيوس، والقديس يوحنا (فم الذهب)(*) تدعيمًا لرأيه. وفضلاً عن ذلك، فإنه يعرف قانون الطبيعة بأنه "إملاء العقل المتزن الذى يبين أن فعلاً، بحسب ما يتماشى مع الطبيعة العاقلة أو لا يتماشى معها، تكون فيه صفة من صفات الدناءة الأخلاقية أو الضرورة الأخلاقية، وأن هذا الفعل، بالتالى، إما أن يحرمه خالق الطبيعة، الله، أو يأمر به" ويشير من بين إشاراته إلى هذه المسألة إلى القديس توما الأكوينى، ودانز سكوت، اللذين يجب ألا يُستهان بملاحظاتهما كما يقول. وعندما، يكون صحيحًا، بالتالى، أن نقول، حقيقة

---

(1) Ibid, 50.

(2) Prolegomena, 11.

(3) 1, 1, 10, 1.

(*) لُقّب القديس يوحنا "بفم الذهب" لفصاحته (المترجم).

تاريخية، إن معالجة جرتيوس لفكرة القانون الطبيعى ساهمت فى "تطبيع" الفكرة لأنه يعالج القانون، لا من حيث إنه لاهوتى، وإنما من حيث إنه محام وفيلسوف قانون، فإنه من الخطأ أن نفترض أن جرتيوس قد انسلخ بصورة جذرية عن موقف القديس توما الأكوينى مثلاً. وما يبدو أنه حاز إعجاب بعض المؤرخين هو إصراره على الواقعة التى تقول إن الفعل الذى يأمر به القانون الطبيعى أو يحرمه هو فعل يأمر به الله أو يحرمه، لأنه، فى ذاته، ملزم أو خاطئ: إن القانون الطبيعى لا يمكن تغييره حتى عن طريق الله[1]. وهو ليس صواباً أو خطأ بسبب قرار الله بأنه صواب أو خطأ. بيد أن الفكرة التى تقول إن خاصية الأفعال الأخلاقية التى يسمح بها القانون الطبيعى، يأمر بها أو يحرمها، تعتمد على أمر الله التعسفى ليست هى فكرة القديس توما الأكوينى. فهى تمثل، بصورة قليلة أو كبيرة، وجهة النظر الأوكامية[*]، لكنها لا ترتبط على الإطلاق وبالضرورة بعزو أساس ميتافيزيقى و"لاهوتى" بعيد إلى القانون الطبيعى. وعندما يبين جرتيوس[2] الفرق بين القانون الطبيعى و "القانون الإلهى الإرادى"، فإنه يُدلى بتصريح سلّم به القديس توما الأكوينى. ويبدو لى أن "حداثة" جرتيوس، معالجته الدقيقة والمنظمة للقانون من وجهة نظر محام علمانى، وفيلسوف هى المسئولة عن الانطباع الذى يقول إنه انسلخ عن الماضى بصورة أكبر مما فعل فى الواقع.

يقول جرتيوس فى "مقدمته"[3]، لقد جعلت همى أن أرجع البراهين على الأمور التى تخص قانون الطبيعة إلى تصورات أساسية مؤكدة لا مجال للشك فيها، حتى إنه لا يستطيع أحد أن ينكرها دون أن يسىء إلى نفسه". ويؤكد فى الكتاب الأول[4] أن

---

(1) 1, 1, 10, 5.

(*) نسبة إلى وليم أوكام صاحب النزعة الاسمية فى الفلسفة (المترجم).

(2) 1, 1, 10, 2.

(3) 39.

(4) 1, 1, 12, 1.

برهانًا قبليًا، ذلك الذى "يكمن فى البرهنة على الاتفاق الضرورى، أو عدم الاتفاق لأى شىء مع طبيعة عاقلة واجتماعية"، هو برهان "أكثر دقة" من برهان بعدى، مع أن البرهان البعدى "أكثر ألفة". لكنه فى عمله فيما بعد[١]، عندما عالج أسباب الشك فى مسائل أخلاقية، رأى أن "ما كتبه أرسطو صحيح تمامًا، وهو أن اليقين لا يوجد فى المسائل الأخلاقية بنفس الدرجة التى يوجد بها فى العلم الرياضى". ويطعن صمونيل بفندروف فى هذا القول[٢]. وبالتالى، فإننى لا أعتقد أنه ينبغى على المرء أن يشدد كثيرًا على مكانة جريتوس فى حركة التفكير الفلسفى التى تتميز بالتشديد على التربية، وهو تشديد يرجع إلى تأثير نجاح العلم الرياضى. ولا شك فى أنه لم يفلت من هذا التأثير، بيد أن المذهب الذى يقول إن ثمة مبادئ للأخلاق الطبيعية واضحة بذاتها ليس جديدًا على الإطلاق.

يقول جريتوس إن "الدولة"[٣] هى "جماعة كاملة من أناس أحرار، يرتبطون معًا من أجل التمتع بحقوق، ومن أجل مصالحهم العامة أو المشتركة". إن الدولة نفسها هى "الذات المشتركة" أو العامة للسيادة، والسيادة هى السلطة التى "لا تخضع أفعالها لمراقبة شرعية من جانب شخص آخر، ولذلك فإن فعالية إرادة بشرية أخرى لا يمكن أن تبطلها"[٤]. و "الذات الخاصة هى شخص، أو أشخاص كثيرون، وفقًا لقوانين كل أمة وعاداتها"[٥]. وينتقل جرتيوس إلى إنكار رأى أليسوزيوس (الذى لم يذكر اسمه) الذى يقول إن السيادة تفوض إلى الشعب دائما وبالضرورة. ويتساءل لماذا يجب افتراض أن

(1) 2, 23, 1

(2) De iure naturae et gentium, 1, 2, 9-10.

(3) 1, 1, 14, 1.

(4) 1, 3, 7, 1.

(5) 1, 3, 7, 3.

الشعب ليست لديه القدرة على نقل السيادة[1]. وعلى الرغم من أن السيادة فى ذاتها لا تنقسم، بمعنى أنها تعنى شيئًا محددًا، فإن الممارسة الفعلية لسلطة صاحب السيادة يمكن أن تُقسم. "قد يحدث أن شعبًا، عندما يختار ملكًا، يحتفظ لنفسه بسلطات معينة، ولكنه قد يمنح السلطات الأخرى للملك بصورة مطلقة"[2]. إن السيادة المنقسمة قد يكون لها مساوئها، ولكن مع ذلك يكون لها كل صورة للحكومة، "ويجب ألا يُحكم على حكم قانونى مشروع عن طريق ما ينظر إليه هذا الشخص أو ذاك على أنه أفضل، وإنما عن طريق ما يتفق مع إرادته التى نشأ معها الحكم أصلاً"[3].

وفيما يخص مقاومة الحكام، أو التمرد عليهم فإن جرتيوس يرى أنه مما يتعارض تمامًا مع طبيعة الدولة وغرضها أن يكون حق المقاومة دون قيود أو حدود. "إن مبدأ لا خلاف فيه ولا شك فيه بين الرجال الفضلاء هو أنه إذا أصدرت السلطات أى أمر يخالف قانون الطبيعة، أو أوامر الله، فإنه يجب عدم تنفيذه"[4]، ولكن التمرد مسألة مختلفة. ومع ذلك، إذا تم الإبقاء على حق المقاومة عندما تمنحه السلطة، أو إذا كان الملك قد أظهر بوضوح أنه عدو الشعب كله، أو إذا تصرف فى المملكة، فإن التمرد، أو المقاومة بالقوة، يصبح له ما يبرره.

ويرى جرتيوس أن الحرب العادلة جائزة، لكنه يصر على أنه "لا يمكن أن يكون هناك أى سبب عادل لشن الحرب إلا إذا وقع ضرر أو أذى"[5]. فمن المسموح لدولة أن تشن حربًا على دولة أخرى شنت عليها هجومًا، أو لتستعيد ما نُهب منها، أو "لتعاقب" دولة أخرى، وأعنى بذلك إذا خرقت القانون الطبيعى، أو القانون الإلهى. بيد أن الحرب

---

(1) 1, 3, 8,1.

(2) 1, 3, 17, 1.

(3) 1, 3, 17, 2.

(4) 1, 4, 1, 3.

(5) 2, 1, 1, 4.

الوقائية قد لا تُشن إذا لم يكن هناك تيقن أخلاقى أن الدولة الأخرى تنوى الهجوم[١]، أو أنها قد لا تُشن ببساطة من أجل المنفعة[٢]، ولا للحصول على أرض أفضل[٣]، ولا من رغبة لحكم الآخرين بحجة أنها لصالحهم[٤]. إن الحرب قد لا تُشن فى حالات الشك فى عدالتها[٥]، ويجب ألا تشن بتهور[٦]، حتى من أجل أسباب عادلة؛ إنها يجب ألا تُشن إلا فى حالات الضرورة[٧]، ويجب أن يوضع السلام نصب الأعين باستمرار[٨]. وما هو مسموح به فى الإدارة الفعلية للحرب يمكن النظر إليه إما بصورة مطلقة، أعنى فى علاقة بقانون الطبيعة، أو فى علاقة بعهد سابق، أعنى فى علاقة بقانون الأمم[٩]. ومناقشة ما هو مسموح به فى الحرب بالرجوع إلى عهد سابق هى مناقشة تخص حسن النية بين الأعداء، ويصر جرتيوس على أنه ينبغى المحافظة على حسن النية باستمرار، لأن "أولئك الذين يكونون أعداء هم أناس فى واقع الأمر"[١٠]. إن المعاهدات لابد أن تُراعى وتُحترم بدقة مثلاً. إن قانون الطبيعة يربط، بالطبع، الناس كلهم من حيث هم أناس: وقانون الأمم "هو القانون الذى يتلقى قوته الملزمة من إرادة الأمم كلها، أو من إرادة أمم كثيرة"[١١]. إنه يتميز، بالتالى، عن قانون الطبيعة، ويقوم على العهد أو

---

(1) 2, 22, 5.

(2) 2, 22, 6.

(3) 2, 33, 8.

(4) 2, 22, 1.

(5) 2, 23, 6.

(6) 2,24.

(7) 2, 24, 8.

(8) 3, 25, 2.

(9) 3, 1, 1.

(10) 3, 19, 1, 2.

(11) 1, 1, 14, 1.

على العرف. "إن قانون الأمم هو بالفعل" كما يلاحظ القديس يوحنا جُيداً" من خلق الزمن والعرف أو إيجادهما. وبالنسبة لدراسته فإن كُتاب التاريخ المبجلين لهم أهمية عظيمة لنا"[1]. وبمعنى آخر، يُحدث العرف، والاتفاق، والعقد بين الدول إلزامًا مثلما تُحدث العهود بين الأفراد إلزامًا. وفى حالة غياب أى سلطة عالمية، أو لجنة تحكيم، أو محكمة تحكيم، فإن الحرب بين الدول تسبب بالضرورة التقاضى بين الأفراد، بيد أن الحرب يجب ألا تُشن إذا كان من الممكن تجنبها عن طريق محكمة التحكيم، أو المؤتمرات (بل وحتى عن طريق القرعة كما يقول جرتيوس)؛ وإذا لم يمكن تجنبها، أعنى إذا تبين أنها ضرورية من أجل تدعيم الحقوق، فإنها يجب ألا تُشن إلا بداخل حدود حسن النية، وبانتباه دقيق إلى إجراء ملائم يماثل ذلك الإجراء المراعى فى العمليات القضائية. واضح أن جرتيوس ينظر إلى "الحرب العامة" لا على أنها وسيلة للسياسة لها ما يبررها، ولا على أنها طموح إمبريالى، أو جشع إقليمى، بل على أنها شيء لا يمكن تجنبه فى حالة غياب لجنة تحكيم عالمية لديها القدرة على أن تجعل الحرب غير ضرورية، مثلما تجعل المحاكم القضائية "الحرب الخاصة" غير ضرورية. ومع ذلك، فكما أن الأفراد يتمتعون بحق الدفاع عن أنفسهم، فكذلك الأمر بالنسبة للدول. ليست هناك حرب عادلة، لكنه لا ينجم عن ذلك أن كل وسيلة تكون مشروعة حتى فى الحرب العادلة. ويجب احترام "قانون الأمم" ومراعاته.

إن جرتيوس ذو نزعة إنسانية، وهو علم من الأعلام: كما أنه مسيحى راسخ الإيمان. لقد كان يرغب فى أن يداوى الانشقاق والتصدع بين المسيحيين، ودافع عن التسامح مع عقائد مختلفة. وعمله العظيم "فى الحرب والسلام" شهير لا بالنسبة لطابعه الإنسانى والمنظم فحسب، بل أيضًا بالنسبة لتحرره غير المنفعل من التزمت. وروحه مُعبر عنها تعبيرًا جيدًا فى ملاحظة أبداها على الإسكولائيين. فهؤلاء، كما يقول "قدموا

(1) 1, 1, 14, 2.

نموذجًا للاعتدال يستحق الاحترام؛ فقد جادل بعضهم بعضًا عن طريق الحجج- وليس- وفقًا للاحتيال الذى جلب العار فيما بعد على رسالة الإعلام، بسبب شخصى، ونتاج وضيع لروح ينقصها السيطرة على النفس"(١).

لقد تجنبت في هذا الفصل مناقشة أطروحات عن نظريات سياسية قدمها كُتاب إسكولائيون، لأننى أقترح أن أعالج إسكولائية عصر النهضة فى الجزء القادم من هذا العمل. لكن قد يكون من الأفضل أن ألفت الانتباه هنا إلى واقعة مفادها أن مؤلفين إسكولائيين قد كونوا قناة مهمة انتقلت عن طريقها فلسفة القانون الوسيطة إلى رجال مثل جرتيوس. ويصدق ذلك على سوريز بصفة خاصة. يضاف إلى ذلك، أن معالجات "قانون الأمم"، والحرب عن طريق فيتوريا Vitoria وسوريز لم تكن دون تأثير على كُتاب غير إسكولائيين فى عصر النهضة، وما بعد عصر النهضة. إن المرء لا يريد أن يقلل من أهمية رجل مثل جرتيوس، ولكن يجب أيضًا أن ندرك الاتصال الذى وُجد بين الفكر الوسيط والنظريات السياسية والقانونية فى فترة عصر النهضة. وفضلاً عن ذلك، فإن، فهمًا لفلاسفة القانون الإسكولائيين يساعد المرء على أن يتجنب عزو درجة من "علمنة" التفكير إلى جرتيوس، ومفكرين أمثاله، تلك الدرجة التى لا توجد فى كتاباتهم من وجهة نظرى. إن الفكرة التى تقول إن الإسكولائيين بوجه عام جعلوا القانون الطبيعى يعتمد على الإرادة الإلهية التعسفية تميل بأولئك الذين يتمسكون بها ويدافعون عنها إلى النظر إلى رجل مثل جرتيوس على أنه جعل مفهوم القانون الطبيعى إنسانيًا وعلمانيًا. غير أن هذه الفكرة ليست صحيحة، وتقوم إما على جهل بالإسكولائية بوجه عام، أو على افتراض مؤداه أن الأفكار الخاصة لبعض أنصار المدرسة الاسمية تمثل الآراء العامة للفلاسفة الإسكولائيين.

---

(1) Prolegomena, 52.

"الجزء الثالث"

" إسكولائية عصر النهضة"

"الفصل الحادى والعشرون"

" وجهة نظر عامة "

إحياء الإسكولائية - الكُتاب الدومينيكان قبل مجمع ترنت، كاجيتان- الكُتاب الدومينيكان المتأخرون و الكتاب اليسوعيون - الجدال بين الدومينيكان واليسوعيين حول النعمة والإرادة الحرة - إحلال "الدراسات الفلسفية" محل الشروح على أرسطو - النظرية السياسية والقانونية

١ - ربما قد يتوقع المرء أن حياة الإسكولائية الأرسطية وعنفوانها قوضهما تماماً عاملان هما: الأول هو نشأة الحركة الاسمية وانتشارها فى القرن الرابع عشر، والثانى هو ظهور خطوط جديدة للتفكير فى عصر النهّضة. كلا، فقد حدث فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر إحياء ملحوظ للإسكولائية، وظهرت بعض الأسماء العظيمة فى الإسكولائية تنتمى إلى فترة عصر النهضة، وبداية الفترة الحديثة. وكانت أسبانيا هى مركز هذا الإحياء، بمعنى أن معظم، وليس كل، الأعلام الرواد كانوا أسبانيين. فقد كان كاجيتان، الشارح الأعظم لكتابات القديس توما الأكوينى إيطاليًا، أما فرنسيس دى فيتوريا، الذى كان له تأثير كبير على الفكر الإسكولائى، أسبانيًا، كما كان أيضًا دمينيك سوتو soto، وملكيوركانو، ودمينيكانى بانيز، وجبرائيل فاسكاس، وفرانسيس سوريز. لم ينتب أسبانيا اضطراب فكر عصر النهضة، أو نزاعات عصر الإصلاح الدينية، وكان من الطبيعى فقط أن يأخذ إحياء الدراسات الذى قام به، فى الغالب،

لاهوتيون أسبان، مع أنه لم يقتصر عليهم فقط بالتأكيد، شكل إحياء الإسكولائية، وإضافة مطولة لها، وتطويرها.

وقد ارتبط إحياء الفكر الإسكولائى هذا بطائفتين دينيتين بوجه خاص. فقد كان فى الساحة فى البداية الدومينيكان، الذين قدموا شروحًا شهيرة على القديس توما الأكوينى مثل كاجتيان، ودى سيلفسترس، ولاهوتيون وفلاسفة شهيرون مثل فرانسيس دى فيتوريا، ودومينيك سوتو، ومليكوركانو، وبانيز الدومينيكانى. حقًا، لقد كانت المرحلة الأولى التى سبقت مجمع ترنت، هى بدرجة ما عمل جماعة المبشرين. بدأ مجمع ترنت عام ١٥٤٥، وأعطى دفعة قوية لإحياء الفكر الإسكولائى. وقد اهتم المجمع أساسًا، وبالطبع، بنظريات، ومسائل، ومناظرات لاهوتية، بيد أن تناول هذه الموضوعات ومناقشتها تضمن أيضًا مناقشات فلسفية إلى حد ما. وبذلك، فإن عمل الدومينيكان فى الشروح على أعمال القديس توما الأكوينى، وفى شرح فكره وتطويره قد دعمه الدافع الذى ساهم به مجلس ترنت فى ترويج الدراسات الإسكولائية، والتشجيع عليها. وأعطت طائفة اليسوعيين تدعيمًا آخر للحياة للإسكولائية، تلك الطائفة التى تأسست عام ١٥٤٠، وارتبطت بصفة خاصة بالعمل المزعوم بمعارضة حركة الإصلاح، الذى تولاه المجلس. لم تقم طائفة اليسوعيين بإسهام أكثر أهمية فى تعميق، الحياة العقلية وتوسيعها بين الكاثوليك عن طريق تأسيس مدارس، وكليات، وجامعات عديدة فحسب، بل إنها لعبت أيضًا دورًا أساسيًا فى المناقشات والمناظرات اللاهوتية والفلسفية آنذاك. ونجد بين اليسوعيين الشهيرين فى القرن السادس عشر والجزء الأول من القرن السابع عشر أسماء مثل توليتوس، ومولينا، وفاسكاس، وليسيوس، والقديس رويرتو بلارمينو، وفضلاً عن ذلك فرانسيس سوريز. ولا أعنى ضمنًا أن هناك طوائف أخرى لم تلعب أيضًا دورًا فى إحياء الإسكولائية. فقد كان هناك شهيرون مثل الفرنسيسكانى لكيتوس الذى ينتمى إلى طوائف أخرى. بيد أنه يظل صحيحًا أن الطائفتين اللتين قدمتا الكثير للفكر الإسكولائى فى عصر النهضة هما الدومينيكان، واليسوعيون.

٢ – وربما نذكر من بين الإسكولائيين بطرس نيجر الذى توفى قبل، مجمع ترنت أو قبل بدايته بمدة وجيزة (توفى عام ١٤٧٧)، مؤلف كتاب " هو -Cleypeum thomistar um"، وفلاندرز الدومينيكانى (توفى عام ١٥٠٠)، الذى نشر من بين أعمال أخرى "اثنى عشر كتاباً عن مسائل فى ميتافيزيقا أرسطو"، وباربيوس بولوس سونكنياس (توفى عام ١٤٩٤)، مؤلف كتاب " موجز عن الأيائل"، والثلاثة هؤلاء هم من الدومينيكان. ويضاف إلى هؤلاء كريسستوم جافيللى (١٤٧٠– ١٥٤٥)، الذى سُمى كريسستو(*). بعد مولده. لقد حاضر فى جامعة "بولونيا"، وقدم شروحا على كتب أرسطو الأساسية منها: "تجميع إيساغوجى المنطقى"، "وموجز للفلسفة الطبيعية"، "وموجز لاثنتى عشرة مسألة ميتافيزيقية"، "موجز للفلسفة الطبيعية العامة"، و" فى الكتاب الثانى عشر "لموجز الميتافيزيقا"؛ "وفى الكتاب العاشر من كتاب "علم الأخلاق" والكتاب الثامن من كتاب "علم السياسة" وكذلك المسائل المتعلقة بالظواهر الجوية العليا. والكتاب الممتاز عن "المشاعر والمدركات". والكتاب الممتاز عن "الذاكرة والتذكر". كما أنه دافع عن عرض الأكوينى لأرسطو فى مؤلفه: "بحوث دقيقة حول الكتب الثمانية فى الفيزيقا للقديس توما، وأرسطو، والشراح المدققين". وكتب بالإضافة إلى ذلك " فى الكتب الثمانية للفيزيقا مضافة إلى ثلاثة كتب فى النفس "، إلى جانب أنه نشر دحضاً لحجج بومباتزى لبيان أن النفس الإنسانية فانية بالطبع. وتبنى هذا الموضوع الأخير كذلك فى مؤلفه "رسالة عن النفس البشرية فى مساراتها الأربعة: المشائية ، والأكاديمية، والطبيعية والمسيحية كما أنه كتب عن موضوع القضاء والقدر الشائك.

كما يجب أن نذكر فرانسيس سلفيستر دى سلفسترس، الشهير بـ"فيرارينسنس"، الذى كان محاضراً فى جامعة "بولونيا"، ونشر أعمالاً منها: "مسائل فى فيزياء

(*) كلمة يونانية الأصل تعنى "الفم الذهبى" وهو وصف سبق أن أطلق على القديس يوحنا (٣٤٥–٤٠٧م) لفصاحته – راجع كتابنا "الفيلسوف المسيحى والمرأة" ص١١٩ من طبعة دار التنوير ببيروت عام ٢٠٠٩ (المراجع).

أرسطو"، و"عن النفس"، وحواشي على "التحليلات الثانية"، وشرحًا على كتاب القديس توما الاكويني "الخلاصة في الرد على الوثنيين". بيد أن الكاتب الأكثر أهمية هو كاجيتان.

ولد توماس دى ڤيو (١٤٦٨- ١٥٣٤)، والشهير بكاجيتان، في "جيتا"، وانضم إلى طائفة الدومينيكان في سن السادسة عشرة. وبعد أن درس في نابلي، وبولونيا، وبادوا حاضر في جامعة "بادوا"، وألف هناك رسالته عن الوجود والماهية عند القديس توما الأكويني. ثم حاضر بعد ذلك في جامعة "باڤيا"، وبعدها تقلد مناصب عليا متنوعة في طائفته. وفي عام ١٥٠٨ تم اختياره رئيسًا عامًا، وفي هذه الوظيفة أعطى اهتمامًا مستمرًا بتشجيع الدراسات العليا بين الدومينيكان. وقُلد كاردينالاً في عام ١٥١٧، ومن عام ١٥١٨ حتى عام ١٥١٩ كان نائبًا بابويًا في ألمانيا. وفي عام ١٥١٩ عُين أسقفًا لجيتا. تشمل أعماله العديدة شروحًا على كتاب "الخلاصة اللاهوتية" للقديس توما الأكويني، وعلى كتاب "المقولات"، و "التحليلات الثانية"، و "عن النفس" لأرسطو، وشروح على "المحمولات" لفورفوريوس"، بالإضافة إلى كتاباته "عن مماثلة الأسماء"، و "عن الفلسفة الطبيعية المزيفة"، و "عن تصور الوجود"، و"عن لا تناهى الإله"، والكتاب الذى ذكرناه من قبل "عن الوجود والماهية". وعلى الرغم من أن كاجيتان لعب دورًا في المناظرة اللاهوتية والفلسفية، فإنه كتب باعتدال، وهدوء جدير بالإعجاب. ومع ذلك، اتهمه ملكيوركانو: الذى تأثر بالنزعة الإنسانية، واهتمام بالأسلوب الأدبى أكثر منه، بالغموض.

طوّر كاجيتان في مؤلفه "مماثلة الأسماء" وجهة نظر عن المماثلة كان لها تأثير ملحوظ بين التوماويين. وبعد أن أصر على[1] أهمية الدور الذى تلعبه المماثلة في الميتافيزيقا استمر ليقسمها إلى ثلاثة أنواع رئيسية (أ)- النوع الأول من المماثلة، أو ما يُسمى أحيانًا بالمماثلة هو "مماثلة التباين"[2]. فالحياة الحاسة، أو الحياة الحيوانية مثلاً

---

(1) ch.1.

(2) Ibid.

توجد بدرجة أعلى من الكمال فى الناس أكثر مما توجد فى الحيوانات؛ وبهذا المعنى فإنهم حيوانات "متباينة". بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول، كما يقول كاجيتان، إن الحيوانية يوصف بها الناس والحيوانات بصورة متواطنة(*) وتظهر صفة الجسمية فى النبات أكثر مما تظهر فى المعدن؛ بيد أن النباتات والمعادن هى أشياء جسمانية بمعنى متواطئ، ولا يُسمى هذا النوع من المماثلة "مماثلة" بالتالى إلا عن طريق سوء استخدام للكلمة. (ب) - النوع الثانى من المماثلة هو مماثلة الإسناد أو الصفة[1]. فنحن نقول عن الحيوان، مثلاً، إنه سليم البدن أو صحى، لأنه يمتلك الصحة من الناحية الصورية، بينما لا نصف الغذاء والدواء بأنهما صحيان إلا لأنهما يحافظان على الصحة ويستعيدانها فى شىء آخر غيرهما، مثل الحيوان. ومع ذلك، فإن هذا المثال قد يكون مضللاً. إن كاجيتان لم يؤكد أن أشياء متناهية لا تكون خيرة، مثلاً، إلا بالمعنى الذى نصف به الغذاء بأنه صحى: إنه يعى جيداً أن كل شىء متناه له خيريته الخاصة الملازمة له. لكنه يصر على أنه إذا وصفنا أشياء متناهية بأنها خيرة بسبب علاقتها بالخيرية الإلهية من حيث إنها علتها الفاعلة، النموذجية أو علتها الغائية، فإنها لا توصف بأنها خيرة إلا عن طريق تسمية خارجية. ويعتقد أنه عندما لا ننسب إلى حد أو لفظ ما مماثل الصفة (أ) إلا بسبب علاقة تكون لـ (أ) بـ (ب)، التى لا يُنسب لها إلا اللفظ المماثل من الناحية الصورية فقط، فإن الإسناد لا يوصف بأنه مماثل إلا من حيث المظهر فقط، إذا جاز هذا التعبير. إن المماثلة بالمعنى الملائم والكامل لا تكون إلا فى حالة النوع الثالث من المماثلة. (ج)- هذا النوع من المماثلة هو مماثلة التناسب[2].

ومماثلة التناسب إما أن تكون مجازية أو غير مجازية. فإذا تحدثنا عن "مرعى مبتسم" فإن هذا مثال يبين المماثلة المجازية؛ والكتاب المقدس مملوء بهذا النوع من

(*) متواطئ: uniVocal لفظ كلى يطلق على أشياء كثيرة مثل لفظ الحيوان الذى يطلق على الإنسان، والحصان، والقرد.... إلخ وقد تمت الإشارة إلى ذلك من قبل (المترجم).

(1) ch.3.

(2) ch.3.

المماثلة[1]. لكن هناك نوعا من مماثلة التناسب بالمعنى الملائم فقط عندما يُنسب اللفظ العام إلى المتماثلين كليهما دون استخدام المجاز. فإذا قلنا إن هناك مماثلة بين علاقة فاعلية الله بوجوده، وعلاقة فاعلية الإنسان بوجوده، تكون هناك مماثلة التناسب؛ لأننا نؤكد تشابها ناقصًا أو غير كامل يكون بين هاتين "النسبتين" أو العلاقتين؛ بيد أن الفاعلية تُنسب من الناحية الصورية وعلى الوجه الصحيح إلى كل من الله والإنسان. كما أننا نستطيع أن ننسب الحكمة إلى الله وإلى الإنسان، ونعنى بذلك أن ثمة مماثلة توجد بين علاقة الحكمة الإلهية بالوجود الإلهى، وعلاقة حكمة الإنسان بوجوده، ونحن نفعل ذلك دون استخدام كلمة "حكمة" بصورة مجازية.

وهذا النوع من المماثلة، كما يرى كاجيتان، هو النوع الوحيد الذى يسود بين المخلوقات والله؛ ويستبسل فى مجهوده[2] لبيان أنه يمكن أن نأتى بمعرفة حقيقية بالله. ويحاول، بوجه خاص، أن يبين أننا نستطيع أن نستدل بالمماثلة على الله من المخلوقات دون أن نقع فى مغالطة اللبس. افرض حجة مثل هذه الحجة: كل كمال محض يوجد فى مخلوق يوجد فى الله أيضًا. لكن الحكمة توجد فى الموجودات الإنسانية، وهى كمال محض، إذا توجد الحكمة فى الله. إذا كانت كلمة "حكمة" تعنى فى المقدمة الصغرى حكمة إنسانية، فإن القياس يحتوى على مغالطة اللبس؛ لأن كلمة "حكمة" فى النتيجة لا تعنى حكمة إنسانية. ولتجنب هذه المغالطة لابد من استخدام كلمة "حكمة" لا بصورة متواطئة، ولا بصورة ملتبسة؛ وأعنى بذلك أنه لابد من استخدامها لا بمعنى واحد بسيط، ولا بمعنيين متميزين ومختلفين، بل يجب استخدامها بمعنى يتضمن كلا الاستخدامين بصورة متناسبة. إن كلمة "أب"، مثلاً، من حيث إنها تُنسب إلى الله والإنسان بصورة مماثلة تتضمن كلا الاستخدامين. صحيح أننا نحصل على معرفة

---

(1) Ibid.

(2) ch.10.

بالحكمة، مثلاً، عن طريق معرفة بالحكمة الإنسانية ثم نطبقها على الله بصورة مماثلة، لكننا، كما يقول كاجتيان(١)، يجب ألا نخلط الأصل الفسيولوجى لمفهوم بمضمونه الدقيق عند استخدامه بصورة مماثلة.

وبصرف النظر عن غموض تفسير كاجيتان للمماثلة، فإنه جلىّ، كما أعتقد، أن إرساء قواعد للفظ لنتجنب مغالطة اللبس ليس هو الشيء نفسه مثل بيان أن لدينا المبرر بصورة موضوعية فى استخدام اللفظ بهذه الطريقة. إن شيئًا ما نريد أن نقوله، مثلاً، وهو إذا أكدنا أن ثمة تشابهًا بين علاقة الحكمة الإلهية بالوجود الإلهى، وعلاقة حكمة الإنسان بوجوده فإنه يجب علينا ألا نستخدم كلمة "حكمة" إما بصورة متواطئة أو بصورة ملتبسة؛ بيد أن شيئًا آخر نريد أن نقوله وهو بيان أنه ليس من حقنا أن نتكلم عن الحكمة الإلهية مطلقًا. فكيف يمكن بيان ذلك إذا كانت المماثلة الوحيدة التى تكون بين المخلوقات والله هى مماثلة التناسب؟ من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يكون هذا النوع من المماثلة ذا قيمة على الإطلاق بالنسبة لمعرفتنا بالله، إذا لم يتم افتراض مماثلة الإسناد الذاتى أو الأصيل مسبقًا. لقد كان لدى كاجيتان، دون شك، الكثير والذى له قيمته مما يقوله بخصوص الاستخدامات الخاطئة للمماثلة، ولكننى أخاطر فى أن أشك فيما إذا كان حصره للمماثلة، كما تنطبق على الله والمخلوقات، على مماثلة التناسب يمثل وجهة نظر القديس توما الأكوينى. وربما نلاحظ صعوبة ضئيلة وهى كيف لا يؤدى موقفه إلى المذهب اللاأدرى فى نهاية الأمر.

لقد انتقد كاجيتان مذهب سكوت عدة مرات، مع أن نقده كان باستمرار مهذبًا ومعتدلاً. وانتقد "رشدية" عصره كذلك. بيد أن ما تجدر ملاحظته هو أنه أكد فى شرحه على كتاب "النفس" لأرسطو أن الفيلسوف اليونانى تمسك بالفعل بالرأى الذى نسبه الرشديون إليه؛ وهو أنه لا توجد سوى نفس واحدة عاقلة وخالدة فى كل الناس، وأنه

---

(1) ch.11.

ليس هناك خلود فردى أو شخصى. ورفض كاجيتان، بالتأكيد، كلا من الأطروحة الرشدية، التى تقول إنه لا توجد سوى نفس واحدة عاقلة وخالدة فى كل الناس، وأطروحة الإسكندر، التى تقول إن النفس فانية بالتأكيد. لكنه، فيما يبدو، أعتقد أنه لا يمكن البرهنة على خلود النفس الإنسانية فلسفياً، على الرغم من أنه يمكن تقديم حجج احتمالية لبيان أنها خالدة. ويقول بوضوح فى شرحه على "رسالة إلى الرومان"[1] إنه ليست لديه معرفة فلسفية، أو برهانية (والكلمة التى يستخدمها هى أنه يجهل) بالتمكن من التثليث، وخلود النفس، والتجسد، وما شابه ذلك، فكل هذه المسائل أؤمن بها. وإذا كان على استعداد لأن يربط خلود النفس بالتمكن من التثليث بهذه الطريقة، فإنه لا يمكن أن يعتقد أن خلود النفس حقيقة يمكن البرهنة عليها فلسفياً. وفضلاً عن ذلك، فإنه يقول بوضوح فى شرحه على "كتاب العهد القديم"[2] إنه "ليس هناك فيلسوف قد برهن بعد على أن نفس الإنسان خالدة: فلا يبدو أن هناك حجة برهانية؛ لكننا نؤمن بها عن طريق الإيمان، وهى تتفق مع حجج احتمالية". ومن ثم، يمكن للمرء أن يفهم اعتراضه على قرار المجلس اللوثرى الخامس المقترح (عام ١٥١٣) الذى دعا أساتذة الفلسفة إلى تبرير العقيدة المسيحية فى محاضراتهم. وهذه هى مهمة اللاهوتيين، وليست مهمة الفلاسفة من وجهة نظر كاجيتان.

٣ – ويمكن أن نذكر من بين الكتاب الدومينيكان المتأخرين فى هذه الفترة أولاً فرانسيس فيتوريا (١٤٨٠ – ١٥٤٦)، الذى حاضر فى جامعة "سلمنقة"، وكانت له شروح على "الجزء الأول"، و"الجزء الثانى" من كتاب القديس توما الأكوينى "الخلاصة اللاهوتية". لكنه كان شهيراً بأفكاره السياسية والقانونية، وسوف نعالج هذه الأفكار فيما بعد. ونشر دومينيك سوتو (١٤٩٤ –١٥٦٠)، الذى حاضر أيضًا فى جامعة "سلمنقة"، من بين أعمال أخرى، شروحًا على كتابات أرسطو المنطقية، وكتابيه

(1) 9, 23.

(2) 3, 21.

"الفيزياء"، و"عن النفس"، بالإضافة إلى شروح على الكتاب الرابع من "الأحكام" لبطرس اللومباردي. واشتهر ميلكور كانو (١٥٠٩-١٥٦٠) بمؤلفه "الوضع اللاهوتي"؛ الذي حاول فيه أن يبرهن على مصادر التعاليم اللاهوتية بطريقة منهجية ومنظمة. وبرتلماوس أوف ميدينا (١٥٢٧-١٥٨١)، و دمينكوس بانز (١٥٢٨-١٦٠٤)، ورفائيل ريبا أوريفا (المتوفى عام ١٦١١) كانوا أيضًا لاهوتيين وفلاسفة دومينيكان شهيرين.

واسم بارز وشهير من بين الكتاب اليسوعيين هو اسم فرانسيس توليتوس (١٥٣٢- ١٥٩٦)، الذي كان تلميذ دومينيك سوتو في جامعة "سلمنقة"، وكان محاضراً بعد ذلك في "روما"، حيث قُلد كردينالاً. نشر شروحًا على أعمال أرسطو المنطقية، وعلى كتابه "الفيزياء"، و"عن النفس"، و"الكون والفساد"، كما نشر شروحًا على كتاب القديس توما الأكويني "الخلاصة اللاهوتية". ونشرت مجموعة من الكتاب اليسوعيين، الذين كانوا شهيرين "بالكويمبرانيين" وذلك لصلتهم بجامعة "كويمبرا" بالبرتغال، مجموعة من الشروح العلمية على أرسطو. وكان العضو الرئيسي لهذه المجموعة هو بطرس دي فونسيكا (١٥٤٨-١٥٩٩)، الذي قدم- شروحًا على كتاب "الميتافيزيقا"، كما أنه نشر "مبادئ الجدل"، و"فلسفة إيساجوجي"، أو مدخل إلى الفلسفة. ومن بين اللاهوتيين والفلاسفة اليسوعيين الآخرين لابد أن نذكر جبرائيل فاسكاس (١٥٥١-١٦٠٤)، الذي حاضر في جامعتي "القالة" و "روما"، وجريجوري الفالنتيني (١٥٥١-١٦٠٣). ونشر كل من هذين الرجلين شروحًا على كتاب القديس توما الأكويني "الخلاصة اللاهوتية" وكتب ليونارد لسيوس (١٥٥٤-١٦٢٣)، الذي حاضر في جامعتي "دويه" و"لوفان"، أعمالا مستقلة مثل: "تبني قاعدة في الحياة والفضائل الأساسية الأخرى" (١٦٠٥)، "دفاع عن اللطف الإلهي الفعال، وحرية الإرادة الإلهية" (١٦٠١). "عن العناية الإلهية وخلود النفس" (١٦١٣)، "عن الخير الأقصى، والسعادة البشرية الأزلية" (١٦١٦)، و"عن الكمالات الإلهية الفانية" (١٦٢٠).

وقدم الفرنسيسكاني ليكتيوس (المتوفى عام ١٥٢٠) شرحًا على "السفر الأكسفوردي"، و "المذكرات" لدانز سكوت. ولم يكد يحل عام ١٥٩٣ حتى تم الإعلان

بأنه المعلم الرسمي للطائفة الفرنسيسكانية. وقدم جيل أوف فيتيربو (المتوفى عام ١٥٣٢)، وهو أوغسطيني، شرحًا على جزء من الكتاب الأول لبطرس اللومباردى "الأحكام". ويجب علينا ألا نغفل ذكر مجموعة الأساتذة التى ارتبطت بجامعة القالة، والتى أسسها الكاردينال زيمينيس عام ١٤٨٩، والذين اشتهروا "بالكومبلوتانسيين"(*) والعضو الرئيسى لهذه المجموعة هو جاسبار كارديلو دى فيلالباندو (١٥٢٧-١٥٨١)، الذى حرر شروحاً على أرسطو حاول فيها أن يثبت بصورة نقدية معنى النص الفعلى.

٤ - وربما يكون هذا هو الموضع المناسب لأن نقول كلمات قليلة عن المناظرة الشهيرة التى اندلعت فى القرن السادس عشر بين اللاهوتيين الدومينيكان واليسوعيين عن العلاقة بين النعمة الإلهية والإرادة الإنسانية الحرة. وإننى لا أريد أن أقول الكثير عن هذا الموضوع، لأن المناظرة كانت فى الأساس ذات طابع لاهوتى. لكن ينبغى أن نذكرها، كما أعتقد، لأن لها مضامين فلسفية.

وإذا لم يضع المرء فى اعتباره المراحل التمهيدية للمناظرة، فإنه يستطيع أن يبدأ بذكر عمل شهير للويس دى مولينا (١٥٣٥-١٦٠٠)، وهو لاهوتى يسوعى كان محاضراً فى جامعة "إيفورا" بالبرتغال لسنوات طويلة. نُشر هذا العمل، الذى يحمل عنوان"كتاب التنسيق عن النعمة الإلهية والتدبير الإلهى"، فى ليشبونة عام ١٥٨٩ يؤكد مولينا فى هذا الكتاب أن "النعمة الفعالة"، التى تتضمن فى مفهومها القبول الحر للإرادة الإنسانية، لا تختلف اختلافًا جوهريًا فى طبيعتها عن "النعمة الكافية" فقط. فالنعمة التى تكفى فقط هى نعمة تكفى لمساعدة الإرادة الإنسانية على أن تظهر فعلاً مفيداً، إذا وافقت الإرادة عليها، وتعاونت معها. إنها تصبح "فعالة" إذا وافقت الإرادة عليها بالفعل. وبذلك فإن النعمة الفعالة هى النعمة التى يجب أن تتعاون معها الإرادة

(*) نسبة إلى جامعة كومبلوتانسى بمدريد (المترجم).

الإنسانية بحرية بالفعل. ومن جهة أخرى، إذا كان الله يمارس عناية كلية وجزئية، فلابد أن يمتلك معرفة أكيدة بكيف تستجيب أى إرادة لأى نعمة فى أى مجموعة من الظروف، وكيف يستطيع أن يعرف ذلك إذا كانت النعمة الفعالة فعالة بفضل قبول الإرادة الحر؟ وللإجابة على هذا السؤال، أدخل مولينا مفهوم "وسائل المعرفة"، المعرفة التى يعرف بها الله بالتأكيد كيف تستجيب أى إرادة إنسانية، فى أى مجموعة من الظروف يمكن تصورها، لهذه النعمة أو تلك.

يتضح تماماً أن مولينا وأولئك الذين اتفقوا معه قد اهتموا بحماية حرية الإرادة الإنسانية. وربما يمكن التعبير عن وجهة نظرهم بالقول بأننا نبدأ مما هو معروف جيداً بالنسبة لنا؛ وأعنى بذلك الحرية الإنسانية، وأننا لابد أن نفسر المعرفة الإلهية السابقة، وفعل النعمة على نحو حتى إنه لا يتم استبعاد حرية الإرادة، أو إنكارها ضمنيًا. وإذا لم يبد أن إدخال هذه الاعتبارات فى جدال ونزاع لاهوتى من صنع الخيال، فإن المرء قد يقترح أن الحركة الإنسانية العامة فى عصر النهضة قد انعكست على "المولينية" إلى حد ما. ومع تطور المناظرة أدخلت "المولينية" تعديلاً عن طريق لاهوتيين يسوعيين مثل بيلارمين، وسوريز، اللذين أدخلا فكرة "مذهب التطابق". إن النعمة "المتطابقة" هى نعمة تتفق مع، أو تتطابق مع ظروف الحالة، وتحصل على قبول الإرادة. وهى عكس النعمة "غير المتطابقة"، التى لا تطابق ظروف الحالة لسبب أو لآخر، وبذلك لا تحصل على قبول الإرادة، مع أنها فى ذاتها "تكفى" لأن تساعد الإرادة على أن تقوم بفعل مفيد. وبفضل "وسائل المعرفة" يعرف الله منذ الأزل ما هى النعم التى "تطابق" أى إرادة فى أى ظروف.

وبدأ خصوم مولينا، الذين كان أكثرهم أهمية اللاهوتى الدومينيكانى "بانيز"، من المبدأ الذى يقول إن الله هو علة الأفعال المفيدة كلها، وإن معرفة الله وفاعليته لابد أن تسبق فعل الإرادة الإنسانى الحر، وتكونا مستقلتين عنها. وقد اتهموا مولينا بأنه جعل قوة النعمة الإلهية خاضعة للإرادة الإنسانية. إن النعمة الفعالة، كما يرى بانيز، تختلف بصورة جوهرية عن النعمة الكافية فقط، وتحصل على تأثيرها بسبب

طبيعتها الذاتية الخاصة بها. وبالنسبة "لوسائل المعرفة"، أو المعرفة المتوسطة عند مولينا، فإن ذلك مجرد لفظ ليس له أى حقيقة واقعية تناظره. إن الله يعرف أفعال الناس الحرة المستقبلية، بل إنه يعرف كذلك الأفعال الحرة المستقبلية المشروطة، بفضل قراراته المحددة سلفًا، التى عن طريقها يقرر إعطاء "الحركة الفيزيائية المسبقة"، الضرورية لأى فعل إنسانى، وفى حالة الفعل المفيد، تأخذ الحركة الفيزيائية المسبقة صورة النعمة الفعالة.

وبذلك بدأ بانيز واللاهوتيون الذين اتفقوا معه بمبادئ ميتافيزيقية. فالله، من حيث إنه العلّة الأولى، والمحرك الأول، لابد أن يكون علّة الأفعال الإنسانية من حيث إن لها وجودًا. ولابد من التشديد على أن بانيز لا ينكر الحرية فوجهة نظره هى أن الله يدفع أو يحرك الموجودات غير الحرة لأن تفعل بالضرورة، ويدفع أو يحرك الموجودات الحرة، عندما تفعل من حيث إنها موجودات حرة، لأن تفعل بحرية. وبمعنى آخر، الله يدفع أو يحرك كل موجود حادث أو ممكن لأن يفعل بطريقة تناسب طبيعته. لابد أن يبدأ المرء، وفقًا لوجهة نظر بانيز، بمبادئ ميتافيزيقية مؤكدة، ويستنتج النتائج المنطقية. إن وجهة نظر مولينا، كما يرى البانيزيون، لم تكن مخلصة لمبادئ الميتافيزيقا. ومن جهة أخرى، من الصعب جدًا، كما يرى المولينايون، أن نرى كيف استطاع البانيزيون أن يبقوا على الحرية الإنسانية فى أى شىء بصورة اسمية لا واقعية. وفضلاً عن ذلك، إذا سلمنا بفكرة التزامن الإلهى التى تسبق منطقيًا الفعل الحر، والتى توجد فعلاً معينا بالتأكيد، فسيكون من الصعب جدًا أن نرى كيف يجب على المرء أن يتجنب أن يجعل الله هو المسئول عن الخطيئة. لم يعتقد المولينايون أن التمييزات التى أدخلها خصومهم لتجنب النتيجة التى تقول إن الله مسئول عن الخطيئة لها أى فائدة أساسية من أجل هذا الغرض. إن "وسائل المعرفة" فرض بالتأكيد، ومن الأفضل افتراض هذا الفرض بدلاً من افتراض أن الله يعرف أفعال الناس الحرة المستقبلية بفضل قراراته المحددة سلفًا.

لقد دفع الخلاف والنزاع بين الدومينيكان واليسوعيين البابا كليمنت الثامن إلى إنشاء محفل خاص فى روما لفحص الأمور موضع الخلاف. وعُرف المجمع "بمجمع المساعدين" (١٥٩٨-١٦٠٧). كان لدى كل من الطرفين فرصة كاملة لطرح قضيته على حدة، ولكن نهاية المسألة كانت الاقرار والتسليم بكلا الرأيين. وفى الوقت نفسه مُنع اليسوعيون من أن يطلقوا على الدومينيكان كالفنيين، بينما طُلب من الدومينيكان أنه يجب عليهم ألا يطلقوا على اليسوعيين بيلاجيوسيين(*). وبمعنى آخر، استطاع كل من الطرفين المختلفين أن يقدما طريقتهما الخاصة فى التوفيق بين معرفة الله السابقة، والقضاء والقدر، والخلاص والحرية الإنسانية، شريطة ألا يطلق كل منهما على الآخر هرطقياً.

٥ - كاجتيان هو أول من اعتبر كتاب توما الأكوينى "الخلاصة اللاهوتية" كتاباً لاهوتياً، بدلاً من كتاب "بطرس اللومباردى" "الأحكام"؛ واعتبر كل من الدومينيكان واليسوعيون القديس توما الأكوينى معلمهم. ولا يزال يُنظر إلى أرسطو على أنه "الفيلسوف"، ولقد رأينا أن إسكولائى عصر النهضة استمروا فى نشر شروح على أعماله. وكان هناك فى الوقت نفسه فصل بالتدريج للفلسفة عن اللاهوت بصورة أكثر نسقية ومنهجية عن تلك التى كانت سائدة بوجه عام فى مدارس العصور الوسطى. ويرجع ذلك، من ناحية، إلى التمييز الصورى بين الفرعين من الدراسة اللذين كانا من قبل فى العصور الوسطى، ويرجع، من ناحية أخرى، ودون شك، إلى ظهور فلسفات لا تدين بشىء، على نحو مزعوم على الأقل، للاهوت دوجماطيقى. ومن ثم، نجد الإحلال التدريجى لدراسات فلسفية محل الشروح على أرسطو. فمع سوريز (المتوفى عام ١٦١٧) نجد مناقشة مفصلة للغاية لمشكلات فلسفية بصورة منفصلة عن اللاهوت، وكان لنظام معالجة الموضوعات والمشكلات الميتافيزيقية التى تبناها سوريز فى كتابه

(*) نسبة إلى بيلاجيوس (٣٦٠- ٤٢٠ تقريباً)، وهو راهب بريطانى أنكر الخطيئة الأصلية، وقال بحرية الإرادة التامة (المترجم).

"المساجلات الميتافيزيقية" أثر على المنهج الإسكولانى فيما بعد. وفى أسلوب الكتابة الفلسفية الأكثر تحرراً الذى دشنه سوريز يستطيع المرء أن يلاحظ، دون شك، تأثير النزعة الإنسانية فى عصر النهضة. لقد قلت سابقًا فى هذا الفصل إن الإسكولائية الأسبانية لم تتأثر نسبيًا بعصر النهضة. لكننى أعتقد أنه يجب على المرء أن يستثنى من ذلك الأسلوب الأدبى. فقد كان سوريز كاتبًا مسهبًا، ولابد من الإقرار بذلك، غير أن عمله عن الميتافيزيقا قدم خطة عظيمة للانسلاخ عن تقليد كتابة الفلسفة السابقة فى صورة شروح على أرسطو.

نشر الفيلسوف واللاهوتى الدومينيكانى الشهير "جون المنتمى للقديس توما" (١٥٨٩–١٦٤٤) مؤلفه "دراسات فلسفية"، قبل مؤلفه "دراسات لاهوتية"، وأصدر نموذج دومينيكانى آخر وهو "ألكسندربينى" مؤلفه "دراسات توماوية فلسفية" فى عام ١٦٧٠، ونشر الآباء الكرمليون فى "القالة" "دراسات أدبية" فى عام ١٦٢٤، الذى نُقح وزيد فى طبعات فيما بعد. ومن بين اليسوعيين، ترك الكاردينال جون دى ليجو (١٥٨٣–١٦٦٠) مؤلفًا غير منشور هو "مساجلات ميتافيزيقية"، بينما نشر بطرس دى هيرتادو دى مندوزا "مساجلات فى الفلسفة العامة" فى "ليون" عام ١٦١٧، ونشر توماس كومبتون كارليتون "الفلسفة العامة" فى "أنتويرب" عام ١٦٤٩. وعلى نحو مماثل، نشر كل من رودريجو دى أرياجا، وفرانسيس دى أوفييدو دراسات فلسفية، نشرها الأول فى أنتويرب عام ١٦٣٢، أما الثانى فنشرها فى ليون عام ١٦٤٠، وظهر كتاب "دراسات فلسفية" ومؤلفه فرانسيس سواريس فى كويمبرا عام ١٦٥١، وظهر كتاب "الفلسفة المشائية" ومؤلفه جون بابتست دى بندكتس فى نابلى عام ١٦٨٨. وكتب أتباع سكوت دراسات فلسفية مشابهة. كما نشر جون نونكيوس وبارثولوموى ماستريوس "دراسات فلسفية عن دانز سكوت" (عام ١٦٤٣)، و " فقرات جديدة عن سكوت" عام (١٦٨٧). ومن بين الكتاب الذين ينتمون إلى طوائف دينية أخرى نشر نيقولا وهو ناسك من نُساك القديس أوغسطين مؤلفه "فلسفة أوغسطين" فى جنيف عام ١٦٧٨، بينما نشر كليستنيو سوفندراتى، وهو راهب بنيدكتى، مؤلفه "دروس فلسفية" (١٦٩٥–١٦٩٩).

وبالتالى، فإن "الدراسات الفلسفية" مالت فى القرن السابع عشر إلى أن تحل محل الشروح السابقة على أرسطو. ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أنه تم التخلى عن العرف السابق. فقد نشر سيلفستر ماريوس (١٦١٩-١٦٨٧)، وهو فيلسوف ولاهوتى يسوعى، شرحاً على أرسطو فى عام ١٦٦٨. وليس من حقنا أن نستنتج من التغير فى منهج الكتابة الفلسفية أن إسكولائى عصر النهضة، وإسكولائى القرن السابع عشر قد تأثروا بعمق بأفكار العصر العلمية الجديدة. لقد تذمر الفرنسيسكانى إيمانويل ميجنان، الذى نشر "دراسات فلسفية" فى تولوز عام ١٦٥٢، من أن إسكولائى عصره كرسوا أنفسهم لتجريدات ميتافيزيقية، وأن بعضهم، عندما كان هناك اعتراض على آرائهم فى الفيزياء باسم التجربة والتجريب، ردوا بإنكار شهادة التجربة. لقد تأثر ميجنان نفسه بالديكارتية والمذهب الذرى بصورة ملحوظة. وشدد هونورى فابرى (١٦٠٧-١٦٨٨)، وهو كاتب يسوعى، على الرياضيات والفيزياء بصفة خاصة، وكان هناك، بالطبع، إسكولائيون آخرون على بينة تامة من أفكار عصرهم. لكن إذا نظرنا إلى حركة عصر النهضة وفلسفة ما بعد عصر النهضة بوجه عام، فإنه يتضح أن الإسكولائية تخلت عن الخط الرئيسى للتطور إلى حد ما، وكان تأثيرها على الفلاسفة اللا إسكولائيين محدوداً. وهذا لا يعنى أنه لم يكن لها تأثير، بيد أنه جلى أنه عندما نفكر فى عصر النهضة، وفلسفة ما بعد عصر النهضة فإننا لا نفكر أساساً فى الإسكولائية. وبوجه عام، لقد أخفق فلاسفة هذه الفترة الإسكولائيون فى إعطاء اهتمام كاف بمشكلات أثارها مكتشفون علميون مثلاً فى هذه الفترة.

٦ - ومع ذلك، كان هناك على الأقل قسم من الفكر تأثر فيه إسكولائيو عصر النهضة بعمق، بالمشكلات المعاصرة وكان لهم تأثير ملحوظ فيه. وهذا القسم هو النظرية السياسية. وسأقول شيئاً أكثر بالتفصيل عن نظرية سوريز السياسية فيما بعد، لكنى أريد أن أسوق بعض الملاحظات العامة هنا عن نظرية إسكولائى عصر النهضة السياسية.

إن مشكلة علاقة الكنيسة بالدولة لم تنته، كما رأينا من قبل، بنهاية العصور الوسطى. إذ إنها، فى حقيقة الأمر، تفاقمت فى عصر الإصلاح الدينى إلى حد ما،

ويزعم بعض الحكام فى امتلاك اختصاص وسلطة حتى فى مسائل الدين. لقد كان اهتمام الكنيسة الكاثوليكية بعقيدة مملوءة بخضوع تام للدولة مستحيلاً: فقد أعاقته المكانة التى مُنحت للمقام البابوى، والفكرة الكاثوليكية عن الكنيسة ورسالتها. ومن ثم، شعر الفلاسفة واللاهوتيون الكاثوليك بأنه مطلوب منهم أن يستسلموا للمبادئ التى تُنظم عن طريقها العلاقة بين الكنيسة والدولة. وهكذا دافع الكاردينال روبرتو بلارمينو فى عمله عن السلطة البابوية[1] بقوله إن البابا، إذا لم تكن له سلطة مباشرة على الأمور الزمنية أو الدنيوية، فإن له سلطة غير مباشرة. ولابد أن تخضع المصالح الدنيوية للمصالح الروحية إذا نشأ تعارض بينهما. ولا تعنى نظرية سلطة البابا غير المباشرة هذه فى الأمور الدنيوية أن بلارمينو ينظر إلى الحاكم المدنى على أنه نائب البابا- فالنظرية تستبعد أى فكرة كهذه؛ وهى ببساطة نتيجة تطبيق العقيدة اللاهوتية التى تقول إن هدف الإنسان هو هدف مجاوز للطبيعة؛ وهو تجلى الخالق للمغتبطين فى السماوات. كما دافع عن هذه العقيدة فرانسيس سوريز فى كتابه "الدفاع عن الإيمان الكاثوليكى" (عام ١٦١٣)، والذى كتبه ضد ملك إنجلترا جيمس الأول.

لكن على الرغم من أن بلارمينو وسوريز رفضا الفكرة التى تقول إن الحاكم المدنى هو نائب البابا، فإنهما لم يقبلا النظرية التى تقول إنه يستمد سيادته من الله مباشرة، كما أكدها المدافعون عن نظرية حق الملوك الإلهى. والواقعة التى تقول إن سوريز عارض هذه النظرية فى كتابه "الدفاع عن الإيمان الكاثوليكى" هى إحدى الأسباب التى دفعت جيمس الأول إلى حرق الكتاب . لقد أصر كل من بلارمينو وسوريز على أن الحاكم المدنى يستمد سلطته من المجتمع السياسى مباشرة. لقد أصرا، بالفعل، على أن الحاكم المدنى يستمد سلطته من الله فى النهاية؛ لأن كل سلطة مشروعة تأتى منه فى النهاية، بيد أنها تُستمد من المجتمع مباشرة.

(1) De Summo Pontifice, 1581. Enlarged as De potestate summi pontifis, 1610.

وربما يميل المرء إلى الاعتقاد بأن هذه النظرية قد حثت عليها الرغبة فى التقليل من شأن السلطة الملكية فى وقت عندما كانت نظم الحكم الملكى المركزية والقوية فى عصر النهضة واضحة كل الوضوح. أية طريقة للحول بين ما استطاع أن يبتكره أنصار النظام الملكى أفضل من تأكيد أنه على الرغم من أن سلطة الملك لا تُستمد من البابا، فإنها لا تُستمد من الله مباشرة كذلك، بل من الشعب؟ أية طريقة يمكن أن توجد لتمجيد السلطة الروحية وتبجيلها أفضل من تأكيد أن البابا هو وحده الذى يستمد سلطته من الله مباشرة؟ بيد أنه سيكون خطأ جسيما أن ننظر إلى نظرية بلارمينو-سوريز عن السيادة على أنها جزء من الدعاية، أو السياسة الكنسية أساسًا. إن الفكرة التى تقول إن السيادة السياسية مستمدة من الشعب قد طرحها مانجولد أوف لوتنباش من قبل فى القرن الحادى عشر، وعبّر جون السالسبورى فى القرن الثانى عشر عن الاقتناع بأنه يجب على الحاكم المدنى أن يفى بالتزامه، وإذا أساء استعمال مكانته عادة لابد أن يُخلع ويُعزل، وعبّر عن هذه الفكرة أيضًا القديس توما الأكوينى فى القرن الثالث عشر، وعبّر عنها أوكام فى القرن الرابع عشر. وورث كُتاب مثل بلارمينو، وسوريز ببساطة الرؤية العامة لفلاسفة ولاهوتيين إسكولائيين سابقين، على الرغم من أن الواقعة التى تقول إنهم عبّروا بصورة أكثر وضوحًا عن النظرية التى تقول إن السيادة السياسية تستمد من الشعب ترجع، دون شك وإلى حد كبير، إلى تأمل فى معطيات عصرهم التاريخية والعينية. وعندما أدلى ماريانا (المتوفى عام ١٦٢٤)، وهو يسوعى أسبانى، ببياناته التعيسة عن استخدام إعدام الحاكم المستبد بوصفه علاجًا للظلم السياسى (فسرت بعض ملاحظاته بأنها دفاع عن قتل هنرى الثالث ملك فرنسا، وأدى ذلك إلى أن البرلمان الفرنسى حرق مؤلفه "عن الملكية ومبادئ الحكم الملكى" عام ١٥٩٩)، فإن مبدأه كان ببساطة مبدأ مشروعية مقاومة الظلم، الذى كان مقبولاً فى العصور الوسطى بوجه عام، مع أن نتائج ماريانا كانت مضللة(١).

---

(١) حظر الرئيس العام لليسوعيين حينذاك على أعضاء طائفة ماريانا التعاليم الخاصة بعقيدة إعدام الحاكم المستبد (المؤلف).

ومع ذلك، فإن إسكولائى عصر النهضة لم يهتموا ببساطة بمكانة الحاكم المدنى بالنسبة للكنيسة من جهة، والجماعة السياسية من جهة أخرى: فهم قد اهتموا أيضًا بأصل المجتمع السياسى وطبيعته. وبقدر ما يكون سوريز هو الذى يهمنا، فإنه يتضح أنه نظر إلى المجتمع السياسى على أنه يقوم أساسًا على إجماع أو اتفاق. ونظر ماريانا، الذى استمد سلطة الملك من حلف أو ميثاق مع الشعب، إلى أصل المجتمع السياسى على أنه جاء فى أعقاب حالة الطبيعة التى سبقت الحكومة، ووجد أن الخطوة الرئيسية على الطريق لتنظيم الدول والحكومات تتمثل فى تأسيس الملكية الخاصة. ولا يمكن القول إن سوريز تابع ماريانا فى الفرض الأخير الخاص بحالة الطبيعة. بيد أنه وجد مصدر الدولة فى إجماع إرادى، من جانب أرباب الأسر على الأقل، على الرغم من أنه اعتقد بوضوح أن المشاركات أو صنوف الترابط بين الناس قد حدثت منذ البداية.

ويمكن القول، بالتالى، إن سوريز دافع عن نظرية عقد مزدوجة؛ بمعنى أن ثمة عقدًا بين أرباب الأسر، والآخر بين المجتمع وحاكمه أو حكامه. لكن إذا قال المرء ذلك، فإنه لابد أن يدرك أن نظرية العقد التى دافع عنها سوريز وأكدها لا تتضمن الطابع الاصطناعى، أو الاتفاقى سواء للمجتمع السياسى أو للحكومة. إن نظريته السياسية، كما سنرى بصورة أكثر جلاء ووضوحًا فيما بعد، تخضع لفلسفته فى القانون، التى يؤكد فيها الطابع الطبيعى للمجتمع السياسى، والحكومة السياسية. وإذا أردنا أن نعرف نظرية سوريز السياسية، لابد أن نرجع إلى رسالته العظيمة "فى القوانين"، التى هى فضلاً عن كل شىء فلسفة للقانون. إن فكرة القانون الطبيعى، التى ترتد إلى العالم القديم، والتى أعطاها فلاسفة العصور الوسطى أساسًا ميتافيزيقًا ضرورية لتلك الفلسفة، وتشكل خلفية نظريته السياسية. إن المجتمع السياسى طبيعى للإنسان، والحكومة ضرورية للمجتمع؛ ولما كان الله هو خالق الطبيعة الإنسانية فإن الله يريد كلاً من المجتمع والحكومة. ومن ثم، فإن المجتمع والحكومة ليسا اختراعين إنسانيين تعسفيين أو اتفاقيين. ومن جهة أخرى، على الرغم من أن الطبيعة تتطلب مجتمعًا

سياسيًا، فإن تكوين الجماعات السياسية المحددة يعتمد، عادة، على اتفاق بشرى. وأيضا، على الرغم من أن الطبيعة تتطلب أنه يجب أن يكون لأى مجتمع مبدأ ينظمه ويحكمه، فإن الطبيعة لم تحدد أى صورة معينة للحكومة، أو لم تخصص أى فرد معين بوصفه حاكمًا. وقد يخصص الله فى بعض الحالات حاكمًا بصورة مباشرة (قل سول، أو ديفيد مثلاً)، بيد أن الأمر يُترك للجماعة عادة لتحدد صورة الحكومة.

لم تكن النظرية التى تقول إن المجتمع السياسى يرتكز على نوع من الاتفاق جديد تمامًا، ويمكن أن نجد تفسيرًا لها حتى فى العالم القديم. ففى العصور الوسطى افترض حنا الباريسى، فى مؤلفه "رسالة عن السلطة الحكومية والسلطة البابوية" (١٣٠٢) حالة الطبيعة، وأكد أنه على الرغم من أن الناس البدائيين ربما لم يبرموا عقداً محدداً، فإن أقرانهم الأكثر عقلانية حثوهم على أن يعيشوا معًا فى ظل قانون عام. وطرح جيل الرومانى نظرية عقد فى القرن الثالث عشر من حيث إنها نظرية للتفسيرات الممكنة لتأسيس المجتمع السياسى. ومع ماريانا فى القرن السادس عشر أصبحت النظرية واضحة. وفى القرن نفسه ألمح الدومينيكانى فرانسيس دى فيتوريا إلى نظرية عقد، وتابعه اليسوعى مولينا، على الرغم من أنهما لم يقدما بيانًا واضحًا للغاية للنظرية. وبذلك، كان هناك عرف مستمر لنظرية العقد الاجتماعى؛ ولابد أن يُنظر إلى بيان سوريز لها فى ضوء هذا التقليد. ومع ذلك، فإنه مع مرور الوقت انفصلت النظرية عن فلسفة القانون الوسيطة. فقد تبنى ريتشارد هوكر هذه الفلسفة، كما رأينا، وانتقلت منه إلى لوك فى صورة مخففة. لكنها غابت بصورة ظاهرة للعيان عند هوبز، وإسبينوزا، وروسو، حتى إذا كانت المصطلحات باقية أحيانًا. وبالتالى، ثمة فرق كبير جدًا بين نظرية العقد الاجتماعى عند سوريز، ونظرية العقد الاجتماعى عند روسو مثلاً. ولهذا السبب قد يكون من المضلل أن نتحدث عن نظرية العقد عند سوريز إذا فهمنا بالمصطلح نوع النظرية التى دافع عنها روسو. وبالطبع، كان هناك اتصال تاريخى، لكن الوضع، والمناخ، وتفسير النظرية قد انتابه تغير أساسى فى الفترة المتوسطة.

ومشكلة أخرى اهتم بها بعض إسكولانى عصر النهضة وهى مشكلة العلاقات بين الدول المختلفة. فقد تحدث من قبل فى بداية القرن السابع القديس إزيدور أوف سيفل فى عمله الموسوعى اللافت للنظر، المسمى "علم تأصيل الكلمات" عن "قانون الأمم"، وتطبيقه على الحرب، مستخدمًا نصوص المحامين الرومان. كما أنه فى القرن الثالث عشر فحص القديس رايموند أوف بينافورت موضوع حق الحرب فى مؤلفه "خلاصة الندم"، بينما ظهرت فى النصف الثانى من القرن الرابع عشر أعمال مثل "عن شن الحرب" ليوحنا الليجنانونى، الذى كان أستاذًا فى جامعة بولوينا. ومع ذلك، فإن الأكثر شهرة هو فرانسيس دى ڤيتوريا (١٤٨٠-١٥٤٦)؛ إذ يرجع إليه الفضل فى إحياء اللاهوت فى أسبانيا إلى حد كبير، كما يشهد على ذلك تلاميذ مثل مليكور كانو، ودومينيك سوتو، بينما أثنى ذو النزعة الإنسانية الأسبانى، ڤيڤس، الذى كتب إلى إيرازموس، على ڤيتوريا إلى حد كبير، وتحدث عن إعجابه بإيرازموس ودفاعه ضد نقاده. بيد أن ڤيتوريا كان شهيرا للعالم كافة بدراساته عن القانون الدولى.

نظر ڤيتوريا إلى دول مختلفة على أنها تشكل جماعة إنسانية بمعنى ما، ونظر إلى "قانون الأمم" على أنه ليس مجرد قانون للسلوك متفق عليه، وإنما على أنه لديه قوة القانون، "على أنه قد تأسس عن طريق سلطة العالم كله"(١). ويبدو أن موقفه هو على النحو التالى. لا يستطيع المجتمع أن يتحد ويتماسك دون قوانين يستحق الذين يخالفونها، أو يتعدون عليها العقاب. والقول بأن هذه القوانين لابد أن توجد هو من مقتضيات القانون الطبيعى. ومن ثم، نشأ عدد من مبادئ السلوك، مثل حصانة السفراء، اتفق عليها المجتمع كله، لأنه تم إدراك أن مبادئ من هذا النوع معقولة ومن أجل الصالح العام. وهى مستمدة من القانون الطبيعى بطريقة ما، ولابد من الإقرار بأن لها قوة القانون. ويتكون "قانون الأمم" من نصوص تكون من أجل الصالح العام

(1) De potestate Civili. 21.

بالمعنى الواسع، التى إما أن تنتمى إلى القانون الطبيعى مباشرة، أو تكون مستمدة منه بمعنى ما. "إن ما يرسيه ويقرره العقل الطبيعى بين الأمم كلها يُسمى قانون الأمم"[١]. إن قانون الأمم يمنح حقوقًا ويخلق أو يوجد التزامات كما يرى ڤيتوريا. ومع ذلك، فإن الجزاءات لا يمكن تطبيقها إلا بواسطة الأمراء. لكنه يتضح أن تصوره للقانون الدولى يؤدى إلى فكرة السلطة الدولية، مع أن ڤيتوريا لم يقل ذلك.

وعندما يطبق ڤيتوريا أفكاره على الحرب، وعلى حقوق الهنود بالنسبة للأسبان، فإنه يبين فى مؤلفه "عن الهنود" أن القوة الجسمية لا تمنح بذاتها، من وجهة نظره، حقًا لضم ملكية الآخرين، وأن الحماسة التبشيرية المسيحية لا تمنح الحق فى شن الحرب على المهزومين. وبالنسبة للرق، فإنه يقبل موقف لاهوتى العصر المألوف؛ وهو أن الرق مشروع من حيث إنه إجراء عقابى (وهو يناظر الحبس المؤبد الحديث). بيد أن هذا الحق أو الامتياز لابد أن يؤخذ على أنه يتضمن أن الفلاسفة واللاهوتيين الإسكولائيين قبلوا ببساطة العادات المعاصرة بالنسبة للرق. ونموذج اليسوعى مولينا ممتع ومشوق فى هذه المسألة. فلأنه لم يقنع بالتنظير فى دراسته، ذهب إلى ميناء فى ليشبونة وأجرى محادثة مع تجار الرقيق. وكانت نتيجة هذه المحادثات الصريحة هى إعلانه أن تجارة الرقيق هى ببساطة أمر تجارى، وأن كل الحديث عن الدوافع المبجلة والسامية، مثل دافع هداية الرقيق إلى المسيحية، لغو ويخلو من كل معنى[٢]. لكن على الرغم من أنه ازدرى تجارة الرقيق، فإنه أقر مشروعية الرق من حيث إنه إجراء عقابى، عندما كان يُرسل المجرمون فى سفن شراعية مزودة بمجاديف، مثلاً، وفقًا لعادات العصر الجزائية(*).

وطوّر سوريز فكرة "قانون الأمم". فقد أوضح أنه من الضرورى أن نميز بين قانون

---

(1) Ibid.

(2) cf. De iustitia, 1,2, disp. 34-5.

(*) قديما كان يُحكم على المجرمين بالتجديف فى السفينة (المترجم).

الأمم والقانون الطبيعى. فالقانون الأول (قانون الأمم) يمنع أفعالاً معينة لسبب كاف وعادل، ويمكن القول بالتالى إنه يجعل أفعالاً معينة باطلة أو محرمة، أما القانون الثانى (القانون الطبيعى) لا يجعل أفعالاً باطلة أو محرمة، وإنما يحرّم أو يمنع أفعالاً لأنها باطلة أو محرمة. فالقول إنه يجب احترام المعاهدات ومراعاتها، مثلاً هو قاعدة من قواعد القانون الطبيعى، وليس قاعدة من قواعد قوانين الأمم. إن قانون الأمم يتكون من عادات تقرها الأمم كلها، أو تقرها من الناحية العملية، لكنه ليس قانونًا مكتوبًا، وهذه الواقعة تميزه عن القانون المدنى. وعلى الرغم، مثلاً، من أن الالتزام باحترام معاهدة ومراعاتها حالما تُعقد ينبثق من القانون الطبيعى، فإن القاعدة التى تقول إنه يجب قبول طلب معاهدة ما، عندما تكون من أجل سبب وجيه، ليست مسألة التزام صارم تنبثق من القانون الطبيعى، وليس هناك أى قانون مكتوب يخص المسألة. إن القاعدة هى عرف غير مكتوب ينسجم مع العقل، ويخص "قانون الأمم".

إن الأساس العقلى لقانون الأمم، كما يرى سورين، هو الواقعة التى تقول إن الجنس البشرى يحافظ على وحدة معينة على الرغم من تقسيم البشر إلى أمم ودول منفصلة. ولم يضع سوريز فى اعتباره أن فكرة الدولة العالمية ممكنة التنفيذ عمليًا أو مرغوب فيها؛ بيد أنه يرى فى الوقت نفسه أن الدول الفرادى لا تكتفى بذاتها بمعنى كامل. فهى تحتاج إلى قانون لينظم علاقاتها بعضها مع بعض. والقانون الطبيعى لا يقدم هذه الحاجة بصورة تكفى. لكن سلوك الأمم أدخل أعرافًا معينة، أو قوانين تتفق مع القانون الطبيعى، حتى على الرغم من أنها لا تُستنبط منه بصورة دقيقة. وتشكل هذه الأعراف، أو القوانين "قانون الأمم".

لقد قيل، ليس على نحو مبالغ فيه، إن فكرة ڤيتوريا عن الأمم كلها من حيث إنها تكون، بمعنى ما، جماعة عالمية، وفكرته عن "قانون الأمم" من حيث إنه قانون توجده سلطة العالم كلها وتعترف به تتطلعان إلى إيجاد ممكن لحكومة عالمية، فى حين أن فكرة سوريز عن "قانون الأمم" تتطلع، بالأحرى، إلى إيجاد محكمة عالمية تفسر القانون الدولى، وتتخذ قرارات عينية دون أن تكون هى نفسها حكومة عالمية، التى لا ينظر إليها

سوريز على أنها ممكنة التنفيذ عمليًا(١). وأيا كان الأمر، فإنه يتضح أن إسكولائى عصر النهضة أظهروا فى كثير من فلسفتهم السياسية والقانونية اطلاعًا بالمشكلات العينية، واستعدادًا لتناولها بطريقة "حديثة". فقد أكد رجال مثل: ڤيتوريا، وبلارمينو، وسوريز أن السيادة السياسية مستمدة بمعنى ما من الشعب؛ وأكدوا حق مقاومة الحاكم الذى يسلك بصورة مستبدة وظالمة. وعلى الرغم من أنهم فكروا، بالفعل، على أساس صور الحكومة المعاصرة، فإنهم لم يروا أن الصورة الفعلية للحكومة هى مسألة ذات أهمية أولية. وفى الوقت نفسه شكلت الواقعة التى تقول إن تصورهم لمجتمع سياسى، ولقانون يقوم على قبول واضح للقانون الأخلاقى الطبيعى قوتها العظيمة. إنهم نظموا، وطوروا فلسفة العصور الوسطى السياسية والقانونية، ونقلوها إلى القرن السابع عشر. فقد كان جرتيوس، مثلاً، مدينًا للإسكولائيين بالتأكيد. واعتقد أن بعض الناس يرون أن نظرية إسكولائى عصر النهضة السياسية والقانونية شكلت مرحلة فى التطور من رؤية لاهوتية فى الغالب إلى رؤية وضعية؛ وقد يكون ذلك صحيحًا باعتباره حكمًا تاريخيًا. غير أنه لا ينجم عن ذلك أن علمنة فكرة القانون الطبيعى فيما بعد، والتخلى التابع أو اللاحق عنها لم يشكلا تطورا فلسفيًا إلا بمعنى زمنى فقط.

(1) Cf. the catholic conception of International law by J.B. scott, ch XIII.

"الفصل الثانى والعشرون"

" فرانسيس سوريز (١) "

حياته وأعماله - بنية مؤلفه مساجلات ميتافيزيقية وتقسيماته - الميتافيزيقا علمًا للوجود- مفهوم الوجود - صفات (محمولات) الوجود - التفرد - المماثلة - وجود الله - الطبيعة الإلهية - الماهية والوجود - الجوهر والعرض - الأحوال - الكم - العلاقات - الكيانات العقلية - ملاحظات عامة - إتين جلسون وتقييم فلسفة سوريز

١ - وُلد فرانسيس سوريز (١٥٤٨-١٦١٧)، الشهير بالدكتور صاحب الحظوة (أو المتميز)، فى غرناطة، ودرس القانون الكنسى فى سلمنقة وانضم إلى جماعة اليسوعيين عام ١٥٦٤، وبدأ فى الوقت المناسب مهنته الوظيفية بتعليم الفلسفة فى "سيجوفيا". ثم علّم اللاهوت فى "أفيلا"، و "سيجوفيا"، و "فالادوليد"، و "روما"، و"القالة"، و"سلمنقة"، و"كويمبرا". كان سوريز كاهنًا تقيًا ومتدينًا، كما كان الطالب، والباحث، والأستاذ الجاد، وكرس حياته كلها لإلقاء محاضرات، وللدراسة، والكتابة. كان كاتبًا لا يكل، وبلغت أعماله ثلاثة وعشرين مجلداً فى الطبعات الأولى، وثمانية وعشرين مجلداً فى طبعة باريس عام ١٨٥٦-١٨٧٨. واهتم عدد كبير من هذه الأعمال، بالطبع، بمسائل لاهوتية، ولأغراض حالية فإن كتاباته الأكثر أهمية هى المجلدان من عمله "مساجلات ميتافيزيقية" (عام ١٥٩٧)، وعمله العظيم "عن القوانين" (عام ١٦١٢). كما نذكر أيضاً عمله "عن الإله الواحد والتثليث" (عام ١٦٠٦)، و "الأعمال الستة" (المنشورة بعد وفاته عام ١٦٢١).

كان سوريز على اقتناع بأنه ينبغى على اللاهوتى أن يكون لديه تفهم، وفهم عميق للمبادئ الميتافيزيقية، وأسس التأمل. فهو يقول بوضوح إنه ليس فى إمكان أى شخص أن يصبح لاهوتيًا كاملاً إذا لم يرس أولاً أسس الميتافيزيقا الراسخة. ولذا، فإنه يشرع فى مؤلفه "مساجلات ميتافيزيقية" فى تقديم معالجة كاملة، ومنظمة للميتافيزيقا الإسكولائية؛ ويُعد عمله، فى حقيقة الأمر، الأول من نوعه. ولم يكن كاملاً؛ فقد تم حذف السيكولوجيا الميتافيزيقية؛ بيد أنه تم تعويض ذلك فى مؤلفه "رسالة عن النفس" (المنشور غُفلاً عام ١٦٢١). لقد تخلى سوريز عن النظام الذى قبله أرسطو فى مؤلفه "الميتافيزيقا"(١)، وقسّم المسألة بصورة منظمة أو نسقية إلى أربع وخمسين مساجلة، وقسمها تقسيمًا فرعيًا إلى أقسام؛ على الرغم من أنه قدم فى البداية قائمة تبين أين تكون الموضوعات التى تعالجها الفصول المتعاقبة لعمل أرسطو "الميتافيزيقا" والتى يتناولها هو فى عمله. وتظهر سعة اطلاع المؤلف المذهلة فى هذا العمل بجلاء فى مناقشاته، وإشاراته، للمؤلفين اليونان، وآباء الكنيسة، واليهود، والمسلمين، والإسكولائيين، ومفكرى عصر النهضة مثل مارسليوس فيكنيوس، وبيكو ديلاميراندولا. وغنى عن القول إن سوريز لم يحصر نفسه، مع ذلك، فى السرد التاريخى لآراء؛ فقد كان هدفه باستمرار هو أن يصل إلى رد إيجابى وموضوعى على المشكلات المثارة. وربما كان مُسهبًا، لكنه كان نسقيًا ومنظمًا بالتأكيد. وللحكم على هذا العمل يمكن للمرء أن يستشهد، مثلاً، بعبارة واحد من غير الإسكولائيين الضالعين، حيث يقول "لقد جُمعت المناظرات الإسكولائية المهمة كلها فى هذا الكتاب بوضوح، وتم فحصها بصورة نقدية، ارتبطت نتائجها فى وحدة نسق"(٢).

(١) لم تتضاءل أهمية هذا التغيير، بالطبع، عن طريق الواقعة التى تقول إننا نعرف أن مؤلف أرسطو "الميتافيزيقا" لم يكن "كتابًا"، بل هو مجموعة من بحوث (المؤلف).

(2) M. Frischeisen- kohler and W. Moog: Die Philosophe der Neuzeit bis rem Ende des XVIII jahrhunderts, p. 211; vol. 111 of F.Ueberweg, Grundriss der Geschichte der philosophie, 21, th, edition.

وسأهتم فى هذا الفصل بصورة أساسية بكتاب "مساجلات ميتافيزيقية". وفى الفصل القادم سأعالج مضامين كتاب "رسالة فى القوانين أو عن الله المشرع موزعة فى خمسة كتب". وهذا العمل الأخير يلخص النظريات الإسكولائية القانونية وينظمها، ويقدم المؤلف فيه تطويره الخاص للنظرية السياسية والقانونية التوماوية. وفى هذا الصدد لابد أن يذكر المرء كذلك عمل سوريز "الدفاع عن الإيمان الكاثوليكى ضد أخطاء الطائفة الإنجليكانية مع الاعتذار عن يمين الولاء" (عام ١٦١٣). يدافع سوريز فى هذا الكتاب عن نظرية بلارمينو عن سلطة البابا غير المباشرة فى الشئون الدنيوية، ويقدم حججًا ضد الفكرة، المحببة إلى جيمس الأول ملك إنجلترا، التى تقول إن الملوك الدنيويين يتلقون سيادتهم من الله مباشرة. وقد أحرق جيمس الأول الكتاب كما أشرت فى الفصل الماضى.

٢ - وقبل أن أمضى فى إجمال بعض أفكار سوريز الفلسفية، أود أن أقول شيئًا عن بنية كتابه "مساجلات فلسفية" وترتيبه.

يتناول سوريز فى المساجلة (أو المناقشة) الأولى طبيعة الفلسفة الأولى، أو الميتافيزيقا، ويقرر أنه يمكن تعريفها بأنها العلم الذى يتأمل الوجود من حيث هو وجود. والمساجلة (أو المناقشة) الثانية تعالج مفهوم الوجود، أما المساجلات الثالثة حتى الحادية عشرة فهى معالجة لصفات الوجود المتعالية. والوحدة بوجه عام هى موضوع المساجلة الرابعة عشرة، أما الوحدة الفردية، ومبدأ التفرد فيعالجان فى المساجلة الخامسة عشرة. وتعالج المساجلة السادسة عشرة الكليات، وتعالج المساجلة السابعة عشرة التمييزات. وبعد أن يعالج سوريز الوحدة ينتقل إلى الصدق (المساجلة الثامنة)، والكذب (المساجلة التاسعة)، أما فى المساجلة العاشرة والحادية عشر فإنه يعالج الخير والشر. وتهتم المساجلة الثانية عشرة حتى السابعة والعشرين بالعلل؛ فتهتم المساجلة الثانية عشرة بالعلل بوجه عام، وتهتم المساجلة الثالثة عشرة والرابعة عشرة بالعلة المادية، وتهتم المساجلة الخامسة عشرة والسادسة عشر بالعلة الصورية، وتهتم المساجلة السابعة عشرة حتى المساجلة الثانية والعشرين بالعلة الفاعلة، وتهتم المساجلة

الثالثة والعشرون والرابعة والعشرون بالعلة الغائية، أما العلة النموذجية فهى موضوع المساجلة الخامسة والعشرين. وأخيراً، تعالج المساجلة السادسة والعشرون علاقات العلل بالمعلولات، وتعالج المساجلة السابعة والعشرون العلاقات المتبادلة بين العلل بعضها والبعض الآخر.

ويبدأ المجلد الثانى بتقسيم الوجود إلى وجود لامتناه، ووجود متناه (المساجلة الثامنة والعشرون). وتعالج المساجلة التاسعة والعشرون والثلاثون الوجود اللامتناهى، أو الإلهي؛ تعالج المساجلة التاسعة والعشرون وجود الله، أما المساجلة الثلاثون فتعالج ماهيته، وصفاته. ويستمر سوريز فى المساجلة الواحدة والثلاثين فى معالجة الوجود المخلوق المتناهى بوجه عام، وفى المساجلة الثانية والثلاثين يعالج التمييز بين الجوهر والأعراض بوجه عام. وتضم المساجلة الثالثة والثلاثون حتى المساجلة السادسة والثلاثين ميتافيزيقا الجوهر عند سوريز، وتعالج المساجلة السابعة والثلاثون حتى المساجلة الثالثة والخمسين مقولات الأعراض المتعددة. وتعالج المساجلة الأخيرة، وهى الرابعة والخمسون، الكيانات العقلية.

ويتميز مؤلف سوريز "مساجلات فلسفية"، كما أشرت من قبل، بالتحول من الشروح على أرسطو إلى أبحاث مستقلة عن الميتافيزيقا، وإلى دراسات فلسفية بوجه عام. صحيح أن المرء يستطيع أن يميز من بين السابقين على سوريز، كما عند فونسيكا مثلاً، ميلاً مستمراً ومتزايداً للتخلص من القيود التى فرضها المنهج المعاصر، بيد أن سوريز هو الذى أوجد، بالفعل، الصورة الجديدة للمعالجة. وأصبحت الدراسات الفلسفية، والبحوث الفلسفية المستقلة بعد عصره شائعة داخل الطائفة اليسوعية وخارجها. وفضلا عن ذلك، فإن تصميم سوريز على ألا تكون السيكولوجيا العقلية متضمنة فى الميتافيزيقا، بل يجب معالجتها بصورة مستقلة، والنظر إليها على أنها الجزء الأسمى من "الفلسفة الطبيعية"[1] كان له تأثيره على كُتاب جاءوا فيما

(1) Disp. Metaph. 1, 2 n n. 19-20.

بعد، مثل أرياجا، وأوفييدو، الذين أرجعوا نظرية النفس إلى الفيزياء بدلاً من الميتافيزيقا(١).

وثمة خاصية من خصائص كتاب سوريز "مساجلات فلسفية" يجب الانتباه إليها وهى أنه لا يوجد تمييز فى هذا العمل بين الميتافيزيقا العامة والميتافيزيقا الخاصة. فهذا التمييز الأخير بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا العامة من ناحية والعلوم الميتافيزيقية الخاصة مثل السيكولوجيا، والكسمولوجيا، واللاهوت الطبيعى من جهة أخرى يُعزى فى العادة إلى تأثير كرستيان ڤولف (١٦٧٩-١٧٢٤)، تلميذ ليبتس، الذى كتب أبحاثًا منفصلة عن الأنطولوجيا، والكسمولوجيا، والسيكولوجيا، واللاهوت الطبيعى، وغيرها. بيد أن بحثًا أبعد فى تاريخ الإسكولائية فى النصف الثانى من القرن السابع عشر يبين أن التمييز بين الميتافيزيقا العامة، والميتافيزيقا الخاصة واستخدام كلمة "أنطولوجيا" لتصف الميتافيزيقا العامة سبق كتابات ڤولف. فقد استخدم جان بابتست دوهاميل (١٦٢٤-١٧٠٦) كلمة "أنطولوجيا" ليصف الميتافيزيقا العامة فى مؤلفه "الفلسفة القديمة والجديدة أو الفلسفة العامة" (عام ١٦٧٨). ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أن تقسيم ڤولف للعلوم الفلسفية لم يكن له تأثير عظيم، أو أن الاستخدام المتواصل لكلمة "أنطولوجيا" بالنسبة للميتافيزيقا العامة لا يُعزى إليه أصلاً.

٢ - يقول سوريز(٢) إن الموضوع الأساسى للميتافيزيقا هو الوجود من حيث إنه وجود حقيقى وواقعى. لكن القول بأن الميتافيزيقى يهتم بالوجود من حيث إنه وجود ليس هو نفسه القول بأنه يهتم بالوجود من حيث إنه وجود فى تجريد تام من الطرق التى يُدرك بها الوجود بصورة عينية؛ وأعنى بذلك فى تجريد تام من أنواع الوجود

---

(١) يتفق هذا التصنيف للسيكولوجيا مع ملاحظات أرسطو فى كتابه "عن النفس" (المؤلف).

(2) Dis. 1, 1, 24.

الأكثر عمومية، أو الكيانات الدنيا. وفضلا عن ذلك، يهتم الميتافيزيقى بالوجود الحقيقى أو الواقعى من حيث إنه يتضمن الكيانات الدنيا التى لها خصائص عقلية ثانوية[١]. ومن ثم، فإنه لا يهتم فقط بمفهوم الوجود من حيث هو كذلك، بل يهتم أيضا بصفات الوجود المتعالية، ويهتم بالوجود المخلوق وغير المخلوق، وبالوجود اللامتناهى والمتناهى، ويهتم بالجوهر والأعراض، وبأنواع العلل. غير أنه لا يهتم بالوجود المادى من حيث هو كذلك. فهو لا يهتم بالأشياء المادية إلا من حيث إن معرفتها ضرورية لمعرفة التقسيمات العامة للوجود ومقولاته[٢]. حقيقة الأمر هى أن مفهوم الوجود متشابه، ومن ثم ربما لا يمكن معرفته إذا لم يتم تمييز أنواع الوجود المختلفة بجلاء ووضوح[٣]. فالميتافيزيقى يهتم أساسًا بما هو لا مادى مثلاً، ولا يهتم بالجوهر المادى، لكنه لابد أن يهتم بالجوهر المادى من حيث إن معرفته ضرورية لتمييزه عن الجوهر اللامادى، ولمعرفة الصفات الميتافيزيقية التى تخصه بصورة دقيقة من حيث إنه جوهر مادى[٤].

ومن ثم، فإنه مع سوريز، كما يؤكد السوريزيون، ظل موقف التوماوية الميتافيزيقى الأساسى دون تغيير. وتم تأكيد الفكرة الأرسطية عن "الفلسفة الأولى" من حيث إنها دراسة، أو علم الوجود من حيث إنه وجود. بيد أن سوريز يشدد على واقعة مفادها أنه يعنى بالوجود الوجود الحقيقى أو الواقعى؛ فالميتافيزيقى لا يهتم ببساطة بمفاهيم. وأيضًا، على الرغم من أنه يهتم أساسًا بالواقع اللامادى، فإنه لا يهتم به فقط حتى إنه لا يقول شيئًا عن الواقع المادى. لكنه لا يهتم بالواقع المادى من وجهة النظر الميتافيزيقية، ولا يهتم به من وجهة نظر الفيزيائى، أو الرياضى؛ فسوريز يقبل المذهب الأرسطى الخاص بدرجات التجريد. كما أننا، قد نلاحظ أن سوريز يشدد على الطابع

(1) 1, 2, 11.

(2) 1, 2, 24.

(3) Ibid.

(4) Disp. 1, 2,3.

المتشابه لمفهوم الوجود؛ ولا يقرر أنه يحتوى على لبس. وأخيراً، فإنه فيما يخص غرض الميتافيزيقا، فإن سوريز مقتنع بأنها تأمل الحقيقة لذاتها(١)؛ ويظل فى المناخ الهادئ للميتافيزيقا الأرسطية، وميتافيزيقا القديس توما الأكوينى، ولم يتأثر بالاتجاه الجديد نحو المعرفة التى تتجلى عند فرانسيس بيكون.

٤ - فى المساجلة الثانية يعالج سوريز مفهوم الوجود، ويعلن أن "مفهوم الوجود الصورى الملائم والكافئ من حيث هو كذلك واحد"، وأنه "يختلف عن المفاهيم الصورية للأشياء الأخرى"(٢). ولأنه يستمر فى القول بأن هذا هو الرأى العام والشائع ويعتد به بين المدافعين عنه "سكوت وتلاميذه"، فإنه قد يبدو أنه يجعل مفهوم الوجود متواطئًا، وليس متشابهًا. وبالتالى، من الضرورى أن نقول شيئًا عن وجهة نظر سوريز فى هذه المسألة.

بادئ ذى بدء، المفهوم الصورى للوجود واحد؛ بمعنى أنه لا يدل مباشرة على أى طبيعة معينة أو نوع من الأشياء: إنه لا يدل على كثرة من موجودات من حيث إنها تختلف بعضها عن بعض، بل "بالأحرى من حيث إنها تتفق بعضها مع بعض، أو أنها تشبه بعضها بعضًا"(٣). إن مفهوم الوجود يتميز بالفعل عن مفهوم الجوهر، أو مفهوم العرض: فهو يجرد مما هو ملائم لكل منهما"(٤). وليس معنى ذلك أن ثمة وحدة لكلمة بمفردها، لأن المفهوم يسبق الكلمة واستعمالها(٥). وفضلاً عن ذلك "يناظر المفهوم الصورى للوجود مفهومًا موضوعيًا مباشراً وكافيًا، لا يدل بوضوح إما على جوهر أو عرض، ولا يدل إما على إله، أو مخلوق: فهو يدل عليها كلها من حيث إنها تشبه بعضها

---

(1) 1, 4, 2.

(2) 2, 1, 9.

(3) 2, 1, 9.

(4) 2, 1, 10.

(5) 2, 1, 13.

بعضًا وتتفق فى الوجود بمعنى ما"[١]. هل هذا يعنى أن هناك صورة للوجود فى جوهر مخلوق مثلاً، تتميز بالفعل عن الصورة، أو الصور التى تجعلها جوهرًا مخلوقًا بوجه خاص؟ كلا، فالتجريد لا يتطلب بالضرورة تمييزًا لأشياء، أو صورًا تسبق التجريد بالفعل؛ فهو كاف إذا اهتم العقل بموضوعات، لا من حيث إنها توجد فى ذاتها، بل بناء على أنها تشبه أشياء أخرى[٢]. وبالنسبة لمفهوم الوجود من حيث هو كذلك، لا يهتم العقل فحسب بتشابه الأشياء، بل يهتم باختلافها بعضها عن بعض. صحيح أن الوجود الحقيقى أو الفعلى يكون كذلك عن طريق وجوده الخاص الذى لا ينفك عنه، أعنى أنه صحيح أن وجود شىء ما يكون ملازمًا له وأصيلاً بالنسبة له؛ بيد أن ذلك يعنى ببساطة أن مفهوم الوجود من حيث هو كذلك لا يشمل "صنوف الوجود التى هى أدنى منه".

يسلّم سوريز، بالتالى، بأنه يمكن تكوين مفهوم عن الوجود يكون واحدًا بصورة دقيقة، وهو فى هذه المسألة ينحاز لسكوت ضد كاجتيان، لكنه يشدد على واقعة مفادها أن هذا المفهوم هو من عمل العقل، و "من حيث إنه يوجد فى الشىء نفسه، فإنه لا يكون شيئا يتميز بالفعل عن صنوف الوجود التى هى أدنى منه ويوجد فيها. وهذا هو الرأى العام أو الشائع لمدرسة القديس توما الأكوينى بأسرها[٣]. فلماذا، إذًا، يصر على أن مفهوم الوجود يمثل حقيقة واقعية؟ فإذا كان يمثل حقيقة واقعية، ففيما يكمن الوجود من حيث هو كذلك، وكيف ينتمى إلى صنوف الوجود التى هى أدنى منه؟ ألا يبدو أنه إذا كان الوجود من حيث هو كذلك يمثل حقيقة واقعية، فلابد أن يمثل شيئا فى صنوف الوجود التى هى أدنى منه؛ أعنى فى أشياء موجودة تتميز عن ذلك الكيان الأصلى ، أو الوجود الذى يخص كلاً منها؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، أفلا ينجم عن هذا أن مفهوم الوجود من حيث هو كذلك لا يمثل حقيقة واقعية؟

---

(1) Disp. 2, 2,8.

(2) 2, 2, 15.

(3) 2.3,7.

يميز سوريز "الوجود" من حيث إنه اسم فاعل، أعنى من حيث إنه يدل على فعل الوجود، عن "الوجود" من حيث إنه اسم، أعنى من حيث إنه يدل على ما له ماهية حقيقية، سواء أكان يوجد بالفعل أو لا يوجد. و "الماهية الحقيقية" هى ماهية لا تتضمن أى تناقض وليست بناء محضًا من بناءات العقل. ومن ثم، فإن "الوجود" يُوجد من حيث إنه اسم فاعل مفهومًا "عامًا أو مشتركًا لكل الموجودات التى توجد بالفعل؛ مادام أنها تشبه بعضها بعضًا، وتتفق فى الوجود الفعلى"، ويصدق ذلك على كل من المفهوم الصورى والمفهوم الموضوعى"[1]. كما أنه يمكن أن يكون لدينا مفهوم واحد عن الوجود من حيث إننا نفهمه اسما، شريطة أن المفهوم يجرد ببساطة الوجود الفعلى، ولا يستبعده.

ولا يبدو لى أن تكرار هذا التقرير لقدرتنا على تكوين مفهوم واحد للوجود يقدّم ردًا يكفى على الصعوبات التى يمكن أن تنشأ؛ غير أننى أريد الآن أن أشير إلى السبب الذى جعل سوريز لا يصف هذا المفهوم بأنه مفهوم متواطئ.

لكى يكون مفهوم ما متواطئًا، لا يكفى القول إنه يمكن تطبيقه بنفس المعنى على كثرة من مفاهيم أدنى مختلفة لها علاقة متساوية بعضها مع بعض[2]. وبالتالى، فإن سوريز يطالب بشىء بالنسبة للمفهوم المتواطئ أكثر من أن يكون مفهومًا واحدًا؛ إنه يطالب بأنه يجب أن ينطبق على مفاهيم أدنى بنفس الطريقة. ويمكن بالفعل، أن نكوّن مفهومًا صوريًا عن الوجود يكون واحدًا، ولا يقول شيئًا عن اختلافات صنوف الوجود الأدنى لكن لا يكون هناك ما هو أدنى خارج الوجود إذا جاز هذا التعبير. وعندما يتحدد مفهوم الوجود بمفاهيم أنواع مختلفة من الوجود، فإن ما يتم هو أن شيئًا يُتصور بجلاء ووضوح[3]، وفقًا لحالة الوجود الخاصة به، أكثر مما يُتصور عن طريق

---

(1) 2, 4, 4.

(2) 2, 2, 36: 30, 3, 17.

(3) 2, 6, 7.

مفهوم الوجود[١]. ولا يعنى ذلك أن شيئًا يضاف إلى مفهوم الوجود كما لو كان يضاف إليه من الخارج. فمفهوم الوجود هو عكس ذلك، أكثر وضوحًا وتحديداً. ولكى تُتصور صنوف الوجود الأدنى بصورة ملائمة من حيث إنها صنوف من الوجود من نوع معين، لابد أن يتقلص مفهوم الوجود بالفعل: ولكن ذلك يعنى جعل ما هو متضمن من قبل فى المفهوم أكثر تحديداً. ومن ثم لا يكون مفهوم الوجود متواطئا.

٥ - ينتقل سوريز فى المساجلة الثالثة إلى مناقشة صفات (محمولات) الوجود من حيث هو كذلك. وثمة ثلاث صفات أو محمولات فقط هى: الوحدة، الصدق، والخيرية[٢]. ومع ذلك، فإن هذه الصفات أو المحمولات لا تضيف أى شىء إيجابى للوجود. تعنى الوحدة الوجود من حيث إنه لا ينقسم، وتضيف عدم القسمة هذه إلى الوجود إنكاراً للقسمة، أى أنه لا يُضاف إليه أى شىء إيجابى[٣]. ولا يضيف صدق المعرفة أى شىء حقيقى إلى الفعل نفسه، لكنه يشير إلى الموضوع الذى يوجد على النحو الذى يمثله الحكم من حيث إنه موجود[٤]. بيد أن صدق المعرفة يوجد فى الحكم، أو الفعل الذهنى، وهو يختلف عن "الصدق المتعالى"، الذى يعنى وجود الشيء مع إشارة إلى معرفة، العقل أو تصوره، الذى يمثل، أو يمكن أن يمثل، الشىء من حيث هو كذلك[٥]. ولابد أن يفهم تطابق الشئ هذا مع العقل على أنه أساسًا علاقة بالعقل الإلهى، وعلى أنه تطابق بصورة ثانوية مع العقل الإنسانى[٦]. أما فيما يخص الخيرية، فإن ذلك يعنى كمال شىء ما، على الرغم من أنها تعنى كذلك ميلاً فى شىء آخر، أو القدرة على الكمال

---

(١) بصورة واضحة، وبتحديد أكثر (المؤلف).

(2) 3, 2, 3.

(3) Disp. 4, 1, 2.

(4) 8, 2, 4.

(5) 8,7,25.

(6) 8, 7, 28, 9.

سابق الذكر. ولا يضيف هذا المفهوم أى شىء مطلق إلى الشىء الذى يوصف بأنه خير، وهو أيضًا ليس علاقة[1] إذا تحدثنا بصورة دقيقة. وبالتالى، فإن صفات، الوجود الثلاث المتعالية أو محمولاته لا تضيف أى شىء إيجابى إلى الوجود.

٦ – ويعالج سوريز فى المساجلة الخامسة مشكلة التفرد. إن الأشياء الموجودة بالفعل كلها أو كل الأشياء التى يمكن أن توجد "مباشرة" فردية، ومتفردة[2]. لقد وضعت كلمة "مباشرة" لتستبعد الصفات، أو المحمولات العامة أو المشتركة للوجود، التى لا يمكن أن توجد مباشرة، وأعنى تلك التى لا يمكن أن توجد إلا فى موجودات متفردة وفردية. ويتفق سوريز مع سكوت فى أن الفردية تضيف شيئًا حقيقيًا إلى الطبيعة العامة أو المشتركة، بيد أنه يرفض نظرية سكوت فى "الهذية" التى تتميز "صوريًا" عن الطبيعة المحددة أو المعينة[3]. فما الذى تضيفه الفردية، إذًا، إلى الطبيعة العامة؟ الفردية تضيف إلى الطبيعة العامة شيئًا يتميز عقليًا عن تلك الطبيعة، التى تنتمى إلى المقولة نفسها، والتى تؤلف (معًا مع الطبيعة) ما هو فردى من الناحية الميتافيزيقية، من حيث إنه فردى مختلف ومتنوع يضم النوع، ويكوّن ما هو فردى[4]. ويرى سوريز أن القول بأن ما يضاف عقليًا يتميز عن الطبيعة المحددة يختلف عن القول إنه كيان عقلى؛ وهو يتفق مع سكوت فى أنه ليس شيئا ما. وللرد، بالتالى، على السؤال عما إذا كان الجوهر يكون فردًا بذاته، فإن سوريز يقول إنه إذا كانت الكلمات "بذاتها" تشير إلى الطبيعة المحددة من حيث هى كذلك، فإن الرد سيكون بالنفى، أما إذا كانت الكلمات "بذاتها" تعنى "بكيانها أو وجودها الخاص"، فإن الرد سيكون

---

(1) 10, 1, 12.

(2) 5, 1, 4.

(3) 5, 2, 8-9.

(4) 5, 2, 16.

بالإيجاب. بيد أنه لابد أن يضاف أن كيان الأشياء، أو وجودها لا يتضمن فحسب علاقة محددة، بل يتضمن كذلك الأفراد المختلفين أو المتنوعين، ويتميز الاثنان بعضهما عن بعض عن طريق تمييز عقلي. ويشدد سوريز على واقعة مفادها أنه يتحدث عن أشياء مخلوقة، لا عن الجوهر الإلهي؛ ومن بين الأشياء المخلوقة يطبق نفس النظرية على كل من الجواهر اللا مادية، والجواهر المادية. وينجم عن ذلك أنه يرفض وجهة نظر القديس توما الأكويني عن الإشارة المادية من حيث إنها المبدأ الوحيد للتفرد [١]. وفى حالة الجوهر المركب، وأعنى بذلك فى حالة المادة والصورة، فإن "المبدأ الكافى للتفرد هو هذه المادة، وهذه الصورة فى ائتلاف أو اتحاد، وتكون الصورة هى المبدأ الأساسى والذى يكفى بذاته للتركيب، من حيث إنه شىء فردى لنوع معين، منظوراً إليه على أنه واحد من الناحية العددية"، وتتفق هذه النتيجة مع وجهة نظر دوراندیوس، وتوليتوس، وسكوت. ولم يتمسك هنرى الجينتى(*)، والاسميون بأى شىء يختلف اختلافًا جوهريًا[٢]. صحيح تمامًا أنه مادام أن معرفتنا تقوم على تجربة الأشياء المحسوسة، فإننا نميز فى الغالب الأفراد بناء على "موادهم" المتعددة، أو بناء على الأعراض، مثل الكم، التى تنتج عند امتلاك المادة؛ لكننا إذا نظرنا إلى جوهر مادى فى ذاته، لا فى علاقة ببساطة بحالة المعرفة، فإن تفرده لابد أن يُعزى أصلاً إلى عنصره المكون الأساسى، وهو الصورة[٣].

٧ - وبعد أن يعالج سوريز نظرية العلل باستفاضة، يلج فى المساجلة الثامنة والعشرين لتقسيم الوجود إلى وجود لا متناه، ووجود متناه. وهذا التقسيم

---

(1) 5, 3.

(*) هنرى الجينتى (توفى عام ١٢٩٣)، وهو فقيه ومعلم للاهوت، درس فى جامعة باريس، وتأثر بابن سينا. ودافع عن الأوغسطينية ضد التوماوية. انتقده دانز سكوت (المترجم).

(2) 5, 6, 15.

(3) 5, 6, 17.

أساسى، غير أنه يمكن أن يوضع "تحت أسماء ومفاهيم مختلفة"[١]. فالوجود يمكن أن ينقسم إلى وجود بذاته، ووجود بغيره مثلاً، وإلى وجود ضرورى، ووجود حادث، أو إلى وجود بالماهية، ووجود بالمشاركة. لكن هذه التقسيمات، والتقسيمات المماثلة مترادفة؛ بمعنى أنها جميعها تقسيمات للوجود إلى الله، والمخلوقات، ووجود مستنفد إذا جاز هذا التعبير.

ويثار التساؤل، بالتالى، عما إذا كان الوجود يُعزى إلى الله والمخلوقات بصورة مشككة[*]، أو بصورة متواطئة، أو بصورة متماثلة. يرى سوريز[٢] أن مذهب اللبس يُنسب خطأً إلى بطرس أوريول[**]. ويرفض سوريز نظرية سكوت التى تقول إن "الوجود يدل على مفهوم واحد بصورة مباشرة يكون مشتركًا بالنسبة لله والمخلوقات، ويُعزى إليهما، بالتالى، بصورة متواطئة، لا بصورة متماثلة"[٣]. لكن إذا كان الوجود يُعزى إلى الله والمخلوقات بصورة متماثلة، فهل تكون المماثلة التى نحن بصددها هى مماثلة التناسب فحسب، كما يرى كاجيتان، أم أنها مماثلة التناسب مع مماثلة الصفة أو الإسناد كما يرى فوسيكا مثلاً؟ يرى سوريز أن المماثلة التى نحن بصددها لا يمكن أن تكون مماثلة التناسب؛ لأن "كل مماثلة حقيقية من مماثلات التناسب تتضمن عنصراً من المجاز، بينما "لا وجود لمجاز فى مماثلة الوجود هذه"[٤]. ولابد، بالتالى، أن تكون

---

(1) 28, 166.

(*) اللفظ المشكك equivocal هو اللفظ الذى يكون له معان مختلفة، مثل كلمة "عين" التى تطلق على حرف العين، أو العين التى نبصر بها... إلخ (المترجم).

(2) 28,3,1.

(**) بطرس أوريول (توفى عام ١٣٢٢) فيلسوف ولاهوتى فرنسى فرنسيسكانى. درس اللاهوت فى باريس. له "رسالة المبادئ"، وشرح على كتاب "الأحكام" لبطرس اللومباردى (المترجم).

(3) 28,3,2.

(4) 28,3, 11.

مماثلة الصفة أو الإسناد، وهى صفة أصيلة بالفعل "فكل مخلوق هو وجود بفضل علاقته بالله، من حيث إنه يشارك فى وجود الله، أو يحاكى وجوده بطريقة ما، ومن حيث إنه يمتلك وجوداً، فإنه يعتمد أساسًا على الله، أكثر مما يعتمد عرض على جوهر"(١).

٨ - يعالج سوريز فى المساجلة الثامنة والعشرين السؤال عما إذا كان يمكن معرفة وجود الله عن طريق العقل، دون الوحى، ويقوم أولاً بفحص "الدليل الفيزيائى"؛ الذى هو، تقريبًا، الدليل من الحركة كما هو موجود عند أرسطو. ونتيجة سوريز هى أن هذا الدليل لا يمكن أن يبرهن على وجود الله. ويعلن أن المبدأ الذى يقوم عليه هذا الدليل؛ وهو "كل ما يتحرك يحركه شىء آخر" غير مؤكد ومشكوك فيه؛ إذ يبدو أن هناك بعض الأشياء التى تحرك نفسها، وقد يصدق ذلك على حركة السماء؛ فهى تحرك نفسها عن طريق صورتها الخاصة، أو عن طريق قوة أصيلة. "فكيف، إذاً، يمكن أن نحصل على برهان صادق، يبرهن على وجود الله، عن طريق مبادئ غير مؤكدة ومشكوك فيها؟"(٢). إذا فهمنا المبدأ بصورة صحيحة، فإنه يكون أكثر احتمالاً من نقيضه، بيد أنه لا فارق بينهما، "فعن طريق أى دليل ضرورى أو واضح يمكن البرهنة من هذا المبدأ على أن هناك جوهرًا لا ماديًا؟"(٣). وحتى إذا كان يمكن بيان أن محركًا مطلوبًا وضروريًا، فإنه لا ينجم عن ذلك عدم وجود كثرة من محركات، فضلاً عن أن المحرك هو فعل لا مادى محض. إن هدف سوريز هو أننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الله من حيث إنه جوهر غير مخلوق ولا مادى، وفعل محض عن طريق أدلة مستمدة من "الفيزياء". ولكى نبين أن الله موجود يجب علينا أن نلجأ إلى أدلة ميتافيزيقية.

---

(1) 28,3, 16.

(2) 20,1, 7.

(3) 29,1,8.

من الضرورى أولاً وقبل كل شىء إحلال المبدأ الميتافيزيقى "كل شىء يوجد، يوجده شىء آخر" محل المبدأ "كل شىء يتحرك، يحركه شىء آخر"[١]. وينتج صدق المبدأ من الحقيقة الواضحة التى تقول لا شىء يمكن أن يوجد نفسه. وعلى أساس هذا المبدأ الميتافيزيقى يمكن تقديم حجة كالآتى[٢]. كل شىء إما أن يكون مصنوعًا أو غير مصنوع (غير مخلوق). لكن ليست كل الأشياء فى الكون يمكن أن تُصنع. وبالتالى، هناك موجود ما بالضرورة ليس مصنوعًا، أو ليس مخلوقًا. ويمكن أن يتضح صدق المقدمة الكبرى على هذا النحو. إن الموجود المصنوع أو المخلوق يوجده "شىء آخر"، هذا "الشىء الآخر" هو فى ذاته إما أن يكون مصنوعًا أو غير مصنوع. فإذا لم يكن مصنوعًا، فإنه يكون لدينا، بالتالى، من قبل موجود غير مخلوق. وإذا كان مصنوعًا، فبالتالى على أى شىء يعتمد "الشىء الآخر" لكى يكون وجوده نفسه إما مصنوعًا أو غير مصنوع. ولتجنب الارتداد اللا نهائى، أو "الدائرة" اللانهائية (التى تتضمن القول إذا قلنا إن أ يصنعها ب، و ب يصنعها جـ، و جـ يصنعها أ) من الضرورى أن نسلّم بموجود غير مخلوق. وعندما يناقش سوريز استحالة ارتداد لا نهائى أو عدم إمكانه[٣]، فإنه يميز بين "علة تابعة بذاتها"، و "علة تابعة بالعرض"، لكنه يبين أنه يرى أن ارتدادًا لا متناهيًا أمر مستحيل حتى فى الحالة الأخيرة. ومن ثم فإنه يقبل رأيًا يختلف عن رأى القديس توما الأكوينى. بيد أنه يرى أنه حتى إذا قبل المرء إمكان ارتداد لا متناه فى سلسة "علة تابعة بالعرض"، فإن ذلك لا يؤثر على خط الدليل الرئيسي؛ لأن السلسلة اللا متناهية تعتمد على علّة خارجية أسمى منذ الأزل. وإذا لم يكن الأمر كذلك، لن تكون هناك علّية، أو خلق على الإطلاق.

ومع ذلك، فإن هذا الدليل لا يبين بصورة مباشرة أن الله موجود: إذ إنه لا يزال يبين أنه ليس هناك سوى موجود واحد غير مخلوق. ويبرهن سوريز فضلاً عن ذلك على

---

(1) 29,1, 20.

(2) 29,1,21.

(3) 29, 1, 25-40.

أنه "على الرغم من أن المعلولات الفردية، إذا أخذناها ونظرنا إليها بصورة منفصلة، فإنها لا تبين أن صانع الأشياء كلها واحد، وهو هو، فجمال الكون بأسره، وجمال كل الأشياء الموجودة فيه، وارتباطها المدهش ونظامها يبين بصورة تكفى أن هناك موجوداً أول واحداً ينظم الأشياء كلها، وتستمد منه أصلها[1]. وضد الاعتراض الذى يقول إنه قد يكون هناك منظمون عدة للكون، يرى سوريز أنه يمكن بيان أن العالم المحسوس كله ينبثق من علّة واحدة كافية. فعلّة، أو علل الكون لابد أن تكون عاقلة، أما العلل العاقلة المتعددة لا يمكن أن تربط، أو تنتج، أو تنظم المعلول الواحد المتحد بصورة نسقية أو منظمة إذا لم تخضع لعلة أسمى تستخدمها بوصفها أدوات أو آلات[2]. ومع ذلك هناك اعتراض آخر ممكن هو: أليس من المحتمل أن يكون هناك كون آخر، أوجدته علّة أخرى غير مخلوقة؟ يسلّم سوريز بأن خلق كون آخر ليس محالاً أو غير ممكن، لكنه يرى أنه ليس هناك مبرر لافتراض وجود كون آخر. ومع ذلك إذا سلّمنا بالإمكان، فإن الدليل من الكون على تفرد الله لا يصدق، إذا تحدثنا بدقة، إلا على تلك الأشياء التى يمكن معرفتها بالتجربة الإنسانية والاستدلال البشرى. ويستنتج، بالتالى، أنه لابد من تقديم دليل قبلى على تفرد موجود غير مخلوق.

ويرى سوريز أن الدليل القبلى قبلى بالمعنى الدقيق: فمن المستحيل أن نستنبط وجود الله من علته؛ لأنه ليس له علّة. "وحتى لو كان له علة، فإننا لا نعرفه بدقة وبصورة كاملة حتى إننا نستطيع أن نعيه عن طريق مبادئه الخاصة، إذا جاز هذا التعبير"[3]. ومع ذلك، فإننا إذا برهنا على شىء بالنسبة لله من قبل بصورة بعدية، فإنه يكون فى مقدورنا أن نبرهن بصورة قبلية من صفة على صفة أخرى[4]. وعندما تتم

---

(1) 29, 2, 7.

(2) 29,2, 21.

(3) 29, 3, 1.

(4) Ibid.

البرهنة بصورة بعدية على أن الله موجود يوجد بذاته بصورة ضرورية، فإنه يمكن البرهنة بصورة قبلية من هذه الصفة على أنه لا يوجد أى موجود آخر يوجد بذاته، وبالتالى يمكن البرهنة على أن الله موجود[١]. وبمعنى آخر، دليل سوريز هو أنه يمكن البرهنة على أنه لابد أن يكون هناك موجود ضرورى، ويمكن بالتالى بيان بصورة حاسمة أنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من موجود واحد ضرورى. فكيف يبين أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى موجود واحد ضرورى؟ يرى أنه لكى تكون هناك كثرة من موجودات لها طبيعة مشتركة، فمن الضرورى أن يكون تفرد كل منها خارج ماهية الطبيعة على نحو ما. لأنه إذا كان التفرد أساسيًا للطبيعة، فإن الطبيعة لن تكون متعددة، لكن من المستحيل فى حالة الموجود غير المخلوق أن يتميز تفرده عن طبيعته على أى نحو ما؛ لأن طبيعته هى وجوده نفسه، والوجود فردى باستمرار. والدليل السابق هو الدليل الرابع الذى يعالجه سوريز[٢]. ويرى، فيما بعد[٣]، أنه "على الرغم من أن" بعض هذه الأدلة التى فحصناها ربما، إذا أخذت بصورة منفصلة، لا تقنع العقل حتى إن الشخص المتمرد، أو المعارض يمكنه أن يجد سبلاً للتخلص منها، فإن كل الأدلة مع ذلك شافية إلى حد كبير وتؤدى الغرض، وتبرهن على الحقيقة سابقة الذكر، خاصة إذا أخذت معًا".

٩ – ينتقل سوريز إلى معالجة طبيعة الله. ويبين فى بداية المساجلة الثلاثين أن مسألة وجود الله، ومسألة طبيعته لا يمكن أن تنفصلا بعضهما عن بعض تمامًا. كما أنه يكرر ملاحظته وهى أنه على الرغم من أن معرفتنا بالله بعدية، فإننا نستطيع فى بعض الحالات أن نبرهن من صفة على صفة أخرى. وينتقل بعد هذه الملاحظات التمهيدية إلى البرهنة على أن الله موجود كامل، يمتلك فى ذاته، من حيث إنه خالق، كل

---

(1) 29, 3, 2.

(2) 29, 3, 11.

(3) 29, 3, 31.

الكمالات التى يكون لديه القدرة على توصيلها. بيد أنه لا يمتلكها كلها بنفس الطريقة. فتلك الكمالات التى لا تتضمن بذاتها أى تحديد أو نقص، يمتلكها الله من الناحية الصورية". فكمال مثل الحكمة، مثلاً، على الرغم من أنه يوجد فى موجودات بشرية على نحو متناه، أو ناقص، لا يتضمن فى مفهومه الصورى أى تحديد أو نقص، ويمكن أن يُنسب إلى الله من الناحية الصورية[١].

إن كمالات من هذا النوع توجد فى الله "بصورة واضحة للعيان"؛ لأن الحكمة الخاصة بالمخلوقات من حيث هى كذلك لا يمكن أن تُنسب إلى الله، بيد أن هناك، مع ذلك، مفهومًا مماثلاً وصورياً للحكمة يمكن أن يُنسب إلى الله من الناحية الصورية، مع أنه يكون بصورة مماثلة. ومع ذلك، فإنه فى حالة الكمالات التى تنطوى على تضمن الموجود الذى يمتلكها فى مقولة معينة يمكن القول إنها لا توجد فى الله إلا على نحو جلى وبارز للعيان، وليس من الناحية الصورية.

ويبرهن سوريز فى الأقسام المتتالية على أن الله لا متناه[٢]، وفعل محض، وليس مركبًا[٣]، وكلى الوجود[٤]، وغير قابل للتغيير، وأزلى، وحر[٥]، وواحد[٦]، وغير مرئى[٧]، ومتعذر فهمه[٨]، ويفوق الوصف[٩]، وحى، وعاقل، وجوهر مكتف بذاته[١٠]. ثم يعالج

---

(1) 30, 1, 12.

(2) 30, 2.

(3) 30, 3-5.

(4) 30,7.

(5) 30, 8-9.

(6) 30, 10.

(7) 30, 11.

(8) 30, 12.

(9) 30, 13.

(10) 30, 14.

المعرفة الإلهية[1]، والإرادة الإلهية[2]، والقوة الإلهية [3]، ويبين سوريز في القسم الخاص بالمعرفة الإلهية أن الله يعرف المخلوقات الممكنة والأشياء الموجودة، ثم يرى أنه لا يمكن معالجة مسألة معرفة الله بالأحداث الممكنة المستقبلية المشروطة دون الرجوع إلى مصادر لاهوتية، حتى على الرغم من أنها مسألة ميتافيزيقية، "ولذلك فإنني أغفلتها تماماً". بيد أنه يقرر ملاحظة تقول إذا كانت قضايا مثل: "إذا كان بطرس موجوداً هنا، فإنه قد ارتكب معصية" لها صدق محدد، فإن هذا الصدق المحدد لا يمكن أن يكون غير معروف لله. والقول بأن لها صدقًا محدداً هو "قول محتمل بصورة أكثر" مما لو لم يكن لها صدق محدد، بمعنى أن بطرس في المثال السابق إما أنه قد ارتكب معصية أو لم يرتكب معصية، وأننا مع ذلك لا نستطيع أن نعرف ما الذي حدث. ومع ذلك، فما دام أن سوريز قد أغفل أي معالجة أخرى لهذه المسألة في مساجلاته الميتافيزيقية، فإنني أغفلها أيضا.

١٠ – عندما يصل سوريز إلى موضوع الموجود المتناهي، فإنه يعالج في البداية ماهية الموجود المتناهي من حيث هو كذلك، ووجوده، والتمييز بين الماهية والوجود في الموجود المتناهي، في البداية، يجمل أدلة أولئك الذين يتمسكون بالرأي الذي يقول إن الوجود والماهية يتميزان في المخلوقات بالفعل. ويُعتقد أن ذلك هو رأي القديس توما الأكويني، الذي تابعه، إذا فهمناه بهذا المعنى، كل التوماويين الأوائل في الغالب[4]. والرأي الثاني الذي يذكره سوريز هو أن وجود المخلوق يتميز عن طبيعته "من الناحية الصورية"، من حيث إنه حالة من حالات تلك الطبيعة. ويُعزى هذا الرأي إلى دانز

---

(1) 30, 15.

(2) 30, 16.

(3) 30, 15, 33.

(4) 31, 1, 3.

سكوت[١]. والرأى الثالث هو أن الماهية والوجود فى المخلوق لا يتميزان إلا من الناحية العقلية. وهذا الرأى، كما يقول سوريز[٢]، تمسك به الإسكندر الهالى[*]، وآخرون، بما فى ذلك الاسميون. وهذا هو الرأى الذى دافع عنه هو، شريطة أن يُفهم "الوجود" على أنه يعنى الوجود الفعلى، وتُفهم الماهية على أنها الماهية الموجودة بالفعل. وأعتقد أن هذا الرأى، إذا فُسر هكذا، فإنه يكون صحيحًا تمامًا"[٣]. فمن المستحيل، كما يؤكد سوريز، أن أى شىء من الناحية الصورية وبحكم طبيعته من حيث إنه واقعى وفعلى عن طريق شىء آخر يتميز عنه. ويترتب على ذلك أن الوجود لا يمكن أن يتميز عن الماهية من حيث إنها حال يتميز عن الجوهر، أو الطبيعة إلى الأبد[٤]. والرأى الصواب هو[٥] إنه إذا فُهم اللفظان "الوجود" و "الماهية" على أنهما يشيران، كل على حدة، إلى وجود فعلى، ووجود ممكن، فإنه سيكون هناك، بالطبع، تمييز فعلى؛ بيد أن هذا التمييز هو ببساطة بين الوجود واللا وجود، لأن الممكن ليس وجوداً، وإمكان وجوده هو ببساطة إمكان منطقى، وأعنى بذلك أن فكرته لا تتضمن تناقضًا. لكن إذا فُهم لفظا "الماهية" و "الوجود" على أنهما يعنيان، كما يُفهم على أنهما يعنيان فى المساجلة الحالية، الماهية الفعلية، والوجود الفعلى، فإن التمييز بينهما يكون تمييزًا عقليًا ذا أساس موضوعى. إننا نستطيع أن نتصور طبائع الأشياء أو ماهياتها بالتجريد من وجودها، والأساس الموضوعى لوجودنا الذى يمكن أن يفعل ذلك هو الواقعة التى تقول إنه لا مخلوق يوجد

---

(1) 31, 1, 11.

(2) 31, 1, 12.

(*) الإسكندر الهالى (١١٧٥-١٢٤٥م)، لاهوتى إنجليزى شغف بالمثل الأعلى الفرنسيسكانى، فانتمى إلى رهبانية الإخوة الصغار عام ١٢٣٦. من مؤلفاته "حاشية على كتاب الأحكام" لبطرس اللومباردى (المترجم).

(3) 31, 1, 13.

(4) 31, 6, 9.

(5) 31, 13-24.

بالضرورة، لكن الواقعة التى تقول ذلك لا تعنى أنه عندما يوجد، فإن وجوده، وماهيته يتميزان بالفعل. اطرح الوجود جانبًا، إذا جاز هذا التعبير، فإنك تلغى الشىء تمامًا. ومن جهة أخرى، فإن إنكار التمييز الواقعى بين الماهية والوجود لا يؤدى، كما يبرهن سوريز، إلى النتيجة التى تقول إن المخلوق يوجد بالضرورة.

يشكل الوجود والماهية معًا واحدا بذاته بالفعل، بيد أن هذا التركيب هو "تركيب" بمعنى تمثيلى. لأن العنصرين المتميزين بالفعل هما اللذان يمكن أن يكوّنا مركبين فعليين. إن وحدة الماهية والوجود ليكونا واحدًا بذاته بالفعل لا يُسمى "تركيبًا" إلا بمعنى يشبه المعنى الذى تُسمى به وحدة المادة والصورة، وهما عنصران متميزان بالفعل، "تركيبًا"[١]. وفضلاً عن ذلك، فإن وحدة الجوهر والوجود تختلف عن وحدة المادة والصورة فى هذه النقطة أيضًا، وهى أن المادة توجد فى كل المخلوقات، أما الصورة فهى تقتصر على الأجسام. إن التركيب من المادة والصورة هو تركيب فيزيائى، ويشكل أساس التغير الفيزيائى، أما التركيب من الجوهر والوجود فهو تركيب ميتافيزيقى. إنه يخص وجود مخلوق ما، سواء أكان روحيًا أم ماديًا. والتقرير بأنه تركيب عقلى لا يناقض التقرير بأنه يخص مخلوقًا ما؛ لأن السبب فى أنه يخص وجود مخلوق ليس هو الطابع العقلى للتمييز بين الماهية والوجود، بل هو بالأحرى الأساس الموضوعى لهذا التمييز العقلى، وأعنى بذلك الواقعة التى تقول إن المخلوق لا يوجد بالضرورة، أو بذاته.

وينظر سوريز فى الاعتراض الذى يقول إنه ينتج، أو يبدو أنه ينتج من رأيه أننا لا ندرك وجود المخلوق فى عنصر محدود أو ممكن، ويكون، بالتالى، وجودًا كاملاً ولا متناهيًا. فإذا قيل إن الوجود ليس فعلاً ندركه فى عنصر ممكن، فإننا لا ندركه، ويكون، بالتالى، وجودًا دائمًا وباقيًا. بيد أن سوريز يقول[٢] إن وجود مخلوق يحدده ذاته،

---

(1) 31, 13, 7

(2) 31, 13, 13.

كيـانه، ولا يحتـاج إلى أى شىء يتـميـز عنه لكى يحدده. إن ذاته تحدده من الداخل، ويحدده الله من الخارج. ويمكن أن نميز بين نوعين من التحديد؛ هما التحديد الفيزيائى والتحديد الميتافيزيقى. "التحديد الميتافيزيقى لا يتطلب تمييزًا فعليًا وواقعيًا بين العنصر المحدِد والمحدَد، بل يكفى تمييز المفاهيم ذات الأساس الموضوعى؛ ولذا نستطيع أن نسلّم (إذا أردنا أن نستخدم لغة أناس كثيرين) بأن الماهية تكون متناهية، ومحددة بالنظر إلى الوجود، وبأن الوجود يكون متناهيًا ويحدده كونه فعل ماهية معينة"[١]. أما بالنسبة للتحديدات الفيزيائية، فإن زاوية لا تحتاج إلى أى مبادئه ذاتى للتحديد سوى جوهرها البسيط، فى حين أن جوهرًا مركبا تحدده عناصره أو مبادئه المركبة الذاتية. ويرادف ذلك القول إن جوهرًا مركبًا يحدد نفسه أيضًا، مادام أنه ليس شيئًا يتميز عن تلك العناصر المركبة الذاتية مأخوذة معًا فى وجودها الحقيقى.

وبالتالى فإن وجهة نظر سوريز هى، "لأن الوجود ليس شيئًا سوى الماهية المؤلفة بالفعل، فإنه يترتب على ذلك أنه كما أن الماهية الفعلية تتحدد بذاتها من الناحية الصورية، أو تحددها مبادئها الذاتية الخاصة، فكذلك يكون للوجود المخلوق تحديده من الماهية، لا لأن الماهية هى إمكان ندرك فيه الوجود، ولكن لأن الوجود هو فى الواقع ليس شيئًا سوى الماهية الفعلية نفسها"[٢]. لقد كُتب قدر كبير عند جماعات إسكولائية عن النزاع والخلاف بين سوريز وخصومه التوماويين حول موضوع التمييز بين الماهية والوجود، بيد أنه، أيًا كان منهما على حق، يتضح على الأقل أن سوريز لم تكن لديه نية إضعاف الطابع الممكن للمخلوق. فالمخلوق مخلوق وممكن، لكن ما هو مخلوق هو ماهية فعلية؛ وأعنى بذلك ماهية موجودة، والتمييز بين الماهية والوجود ليس سوى تمييز عقلى، على الرغم من أن هذا التمييز العقلى يقوم على الطابع الممكن للمخلوق، ويكون ممكنًا عن طريقه. إن كلاً من التوماويين والسوريزيين يتفقون، بالطبع، على الطابع الممكن

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

للمخلوق. وما يختلفون فيه هو تحليل ما يعنى أنه ممكن. فعندما يقول التوماويون إن ثمة تمييزًا حقيقيًا بين الماهية والوجود فى المخلوق، فإنهم لا يعنون أن العنصرين يمكن فصلهما بمعنى أن أحدهما أو كليهما يمكن أن يحتفظ بالوجود الحقيقى فى عزلة، وعندما يقول السوريزيون إن التمييز هو تمييز عقلى مع أنه أساسى بالفعل، فإنهم لا يعنون أن المخلوق يوجد بالضرورة؛ بمعنى أنه يمكن ألا يوجد. ومع ذلك، فإننى لا أقصد أن أنحاز إلى جانب فى الخلاف والنزاع، ولا أقترح تأملات قد تكون، فى سياق الفلسفة المعاصرة فى بريطانيا العظمى، موحية بذاتها.

١١ - وعندما ينتقل سوريز إلى موضوع الجوهر والعرض يرى[1] أن الرأى الذى يقول إن التقسيم بين الجوهر والعرض هو تقسيم متقارب وكاف لوجود مخلوق "شائع وعام حتى إن الجميع يقبلونه كما لو كان واضحًا بذاته. ومن ثم فإنه يحتاج إلى تفسير بدلاً من برهان. فالقول بأنه بين المخلوقات تكون بعض الأشياء جواهر، ويكون بعضها الآخر أعراضًا هو أمر جليّ وواضح من تغير الأشياء المستمر، وتبدلها المستمر". بيد أن الوجود لا يُعزى إلى الجوهر والأعراض بصورة متواطئة: بل إنه يُعزى إليهما على سبيل المماثلة. ومن ثم، فإن أناسًا كثيرين، مثل كاجتيان، يعتقدون أن المماثلة التى نحن بصددها هى مماثلة التناسب فقط؛ "لكنى أعتقد أن الشىء نفسه لابد أن يقال فى هذا الصدد مثلما يقال فيما يخص الوجود من حيث إنه مشترك بالنسبة لله والمخلوقات؛ وأعنى أنه لا توجد هنا مماثلة التناسب، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، وإنما توجد مماثلة الصفة أو الإسناد فحسب[2]".

إن الجوهر الأصلى فى المخلوقات (أعنى الجوهر الموجود، من حيث إنه يتميز عن الجوهر الكلى أو الثانوى) هو الشىء نفسه مثل الاستبدال[3]، واستبدال طبيعة عاقلة

(1) 32 , 1, 4.

(2) 32, 2, 12.

(3) 34, 1, 9.

هى شخص[١]. غير أن سوريز يناقش مسألة عما إذا كان "الدوام أو البقاء"، الذى يجعل طبيعة، أو ماهية استبدالاً مخلوقًا ، هو شيء ما إيجابى، يتميز عن الطبيعة. وبناء على وجهة نظر ما، فإن الوجود، والدوام أو البقاء هما هما، وأن ما يضيفه ذلك الذى يكون استبدالاً إلى طبيعة هو وجود بالتالى. ونقابل وجهة النظر هذه الآن بين لاهوتيين حديثين فى الغالب[٢]. لكن سوريز لا يمكن أن يتفق مع هذه النظرية، مثلما لا يعتقد أن الوجود يتميز بالفعل عن الطبيعة الفعلية، أو الجوهر. "إن الماهية الفعلية ووجودها لا يتميزان بالفعل. وبالتالى لما كان الدوام أو البقاء يتميز عن الماهية الفعلية، فلابد أن يتميز عن وجود تلك الماهية[٣]. ومن ثم، فإن كون الشيء استبدالاً، أو يمتلك دوامًا أو بقاء يجعله يستغنى عن أى "تدعيم" (أعنى ما يجعل شيئا جوهرًا) لا يمكن أن يكون الشيء نفسه مثل الوجود، من حيث إنه شيء يضاف إلى ماهية فعلية، أو طبيعة فعلية. فما الذى يضيفه الدوام أو البقاء إلى ماهية فعلية أو طبيعة فعلية؟ إن الوجود من حيث هو كذلك يعنى ببساطة امتلاك الوجود الفعلى: فالقول بأن وجوداً يوجد لا يحدد، بذاته، عما إذا كان يوجد من حيث إنه جوهر، أو من حيث إنه عرض. "بيد أن الدوام أو البقاء يعنى حالة وجود محدد"[٤]، أعنى الوجود من حيث إنه جوهر، لا يلازم جوهرًا من حيث إنه عرض يلازم جوهراً. وبالتالى، فإن الدوام أو البقاء لابد أن يضيف شيئًا ما. لكن ما يضيفه هو حال من أحوال الوجود، أو طريقة من طرق الوجود، وليس الوجود ذاته؛ فهو يحدد حال الوجود، ويعطى للجوهر كماله ، على مستوى الوجود. ومن ثم، فإن امتلاك الماهية أو الطبيعة الدوام أو البقاء، أو كونهما استبدالاً يضيف إلى الماهية الفعلية، أو الطبيعة الفعلية حالاً ما، ويختلف الدوام أو البقاء اختلافًا جوهريًا عن طبيعة ذلك الذى

---

(1) 34, 1, 13.

(2) 34, 4, 8.

(3) 34, 4, 16.

(4) 34, 4, 24.

يكون الدوام أو البقاء مثلما يختلف حال الشيء عن الشيء نفسه[١]. ومن ثم، فإن التركيب بينهما هو تركيب حال مع الشيء المعدل[٢]. وهكذا فإن الدوام أو البقاء المخلوق هو "حال أساسي، يحدد الطبيعة الجوهرية، ويؤلف شيئًا من حيث إنه دائم وباق بذاته، ويتعذر نقله[٣].

١٢ – ونقابل هنا فكرة سوريز عن "الأحوال" التي يستخدمها استخدامًا واسع المدى. فهو يقول، مثلاً، إنه من المحتمل "أن النفس العاقلة، حتى عندما ترتبط بالبدن، تمتلك حالاً إيجابيًا من الدوام أو البقاء، وعندما تنفصل (عن البدن)، فإنها لا تحتاج إلى حال إيجابي من الوجود، لكنها تتجرد، ببساطة، من حال الاتحاد الإيجابي مع البدن"[٤]. وبالتالي، فإنه لا يوجد في الإنسان سوى "حال" ترتبط عن طريقه النفس والبدن، لكن النفس، حتى عندما تكون في البدن، لها أيضًا حالها الخاص بالدوام أو البقاء الناقص أو غير التام؛ وما يحدث عند الموت هو أن حال الاتحاد يختفي، على الرغم من أن النفس تحتفظ بحال دوامها أو بقائها الخاص. وفي الجواهر المادية الخالصة يكون للصورة والمادة حالهما الخاص، بالإضافة إلى حال الاتحاد، بيد أن "الحال الناقص وغير التام" للمادة فقط هو الذي يُحفظ بعد انفصال الصورة والمادة. فصورة جوهر مادي خالص لا تحتفظ، مثل النفس الإنسانية، التي هي صورة البدن، بأي حال من الدوام أو البقاء بعد انحلال الجوهر[٥]. إن الصورة المادية لا تحصل على حال وجودها الخاص، أو دوامها الناقص وغير التام[٦]، أما المادة فإنها تحصل على

---

(1) 34, 4, 33.

(2) 34, 4, 39.

(3) 34, 5, 1.

(4) 34, 5, 33.

(5) 34, 5, 35.

(6) 34, 5, 42.

حال وجودها الخالص، أو دوامها الناقص وغير التام. ويترتب على ذلك أن الله يستطيع أن يحفظ المادة دون أى صورة[١].

١٢ - ويعطى سوريز فى معالجته المفصلة لأنواع الأعراض المختلفة قدرًا كبيرًا من الاهتمام لموضوع الكم. فى أول الأمر، لابد من قبول الرأى الذى يقول إن الكم يتميز بالفعل عن الجوهر المادى. "لأنه على الرغم من أنه قد لا يمكن البرهنة على صدقه بصورة تكفى عن طريق العقل الطبيعى، فمع ذلك تبين مبادئ اللاهوت أنه صادق، وبصفة خاصة بسبب سر القربان المقدس. حقًا، إن العقل الطبيعى، الذى ينيره هذا السر، يفهم أن هذا الصدق يتفق، ويتطابق إلى حد كبير مع طبائع الأشياء نفسها (أكثر من الرأى المناقض). وبالتالى، فإن المبرر الأول لهذا الرأى هو أنه فى سر القربان المقدس يفصل الله الكم عن جوهرى الخبز والنبيذ.."[٢]. ولابد أن يكون هذا التمييز تمييزًا حقيقيًا، لأنه إذا كان التمييز صوريًا فقط، فإن الكم لا يمكن أن يوجد منفصلاً عن ذلك الذى يكون حالاً له.

وتظهر، أيضا، اعتبارات مأخوذة من لاهوت سر القربان المقدس (التناول) فى معالجة سوريز لأثر الكم الصورى، الذى يجده فى الامتداد الكمى لأجزاء من حيث إنه ملائم لأن يشغل مكانًا. "يوجد فى بدن المسيح فى سر القربان المقدس امتداد كمى لأجزاء بالإضافة إلى التمييز الجوهرى لأجزاء المادة. لأنه على الرغم من أن أجزاء ذلك البدن لا تمتد فى المكان بالفعل، فإنها مع ذلك تمتد، وتُنظم فى علاقة بعضها ببعض حتى إنه يجب أن يكون لها امتداد فعلى فى المكان، إذا لم تُمنع بصورة مجاوزة للطبيعة. وتتلقى هذا الامتداد (الأول) من الكم، ومن المستحيل بالنسبة لها أن تكون دونه إذا لم تكن دون كم"[٣].

---

(1) 34, 5, 36.

(2) 40, 2, 8.

(3) 40, 4, 14.

١٤ – وفيما يخص العلاقات، فإن سوريز يؤكد أنه توجد علاقة حقيقية في المخلوقات تؤلف مقولة خاصة(١). بيد أن العلاقة الحقيقية، على الرغم من أنها تشير إلى صورة حقيقية، ليست شيئًا يتميز بالفعل عن كل صورة مطلقة: فهي تتوحد في الواقع مع صورة مطلقة ترتبط بشيء آخر(٢). ففي حالة شيئين بيضاويين يكون لشيء علاقة التشابه الحقيقية مع الشيء الآخر. لكن هذه العلاقة الحقيقية ليست شيئًا يتميز بالفعل عن بياض الشيء إنه البياض نفسه (منظورًا إليه على أنه صورة "مطلقة") من حيث إنه يشبه بياض شيء آخر. ويقول سوريز إن إنكار التمييز الحقيقي بين العلاقة وموضوعها لا يناقض(٣) التأكيد أن العلاقات الحقيقية تخص مقولة من مقولاتها الخاصة، لأن "التمييز بين المقولات لا يكون أحيانًا إلا تمييزًا عقليًا متضمنًا أساسًا حقيقيًا، كما سنقول فيما بعد بالنسبة للفعل، والانفعال، ومقولات أخرى(٤).

إن العلاقات الحقيقية هي وحدها التي يمكن أن تخص مقولة العلاقة؛ لأن العلاقات العقلية ليست موجودات حقيقية، ولا يمكن أن تخص، بالتالي، مقولة التبعيض(٥) ad aliquid. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن كل العلاقات الحقيقية تخص مقولة العلاقة. فإذا كان هناك شيئان بيضاويان، أحدهما يشبه الآخر بالفعل؛ لكن إذا تلاشى أحدهما أو انفكت عنه صفة البياض، فإن علاقة التشابه الحقيقية تنفك أيضًا. ومع ذلك، فإن سوريز يقول إن هناك بعض العلاقات الحقيقية التي لا تنفك عن ماهيات موضوعاتها. فهي تخص، مثلا، ماهية مخلوق موجود حتى إنها تعتمد على الخالق: "إنه

---

(1) 47, 1.

(2) 47, 2, 22.

(٣) الرأى الذى يقول إن هناك باستمرار تمييزًا حقيقيًا بين علاقة حقيقية و أساسها هو "رأى التوماويين القدماء"، مثل كابريوليوس، وكاجيتان (47, 2, 2) (المؤلف).

(4) 47, 2, 22.

(5) 47, 3, 3.

لا يبدو أنه يمكن تصورها، أو يمكن أن توجد دون علاقة متعالية بذلك الذى تعتمد عليه. إنه يبدو أنه فى هذه العلاقة يكمن إمكان، وعدم كمال موجود مخلوق من حيث هو كذلك بصفة خاصة"[1]. كما أن "المادة والصورة علاقة حقيقية متبادلة متضمنة بصورة أساسية فى وجودهما الخاص، وتتحدد علاقة إحداهما بالأخرى"[2]. وليست هذه العلاقات، التى يسميها سوريز علاقات متعالية، علاقات عقلية؛ فهى علاقات حقيقية أو فعلية، لكنها لا يمكن أن تختفى بينما يظل الموضوع، مثلما يمكن أن تختفى العلاقات التى تخص مقولة العلاقة. فمقولة العلاقة هى عرض يكتسبه شىء ما يكون مركبًا من قبل فى وجوده الجوهرى، أما العلاقة المتعالية فهى تتركب بصورة مختلفة، إذا جاز هذا التعبير، وتكمل ماهية ذلك الشىء الذى يكون مؤكدًا أنها علاقة له[3]. إن تعريف مقولة العلاقة هو أنها "عرض، وجودها كله هو مصدر آخر، أو مصدر آخر تمتلكه أو يوجد وراءها "[4]. وقد يبدو أن هذا التعريف يشمل أيضًا العلاقات المتعالية؛ لكنى "أعتقد أن العلاقات المتعالية تُستبعد عن طريق هذه العبارة" أن شيئًا آخر موجود إذا كان هناك آخر"، إذا فهمناها بالمعنى الذى شرحناه فى نهاية القسم السابق. لأن هذه الموجودات التى تتضمن علاقة متعالية لا ترتبط بشىء آخر حتى إن وجودها كله يكمن ببساطة فى علاقة بذلك الشىء الآخر[5]. ويستمر سوريز ليبرهن على أن مقولة العلاقة تتطلب موضوعًا، وأساسًا (بياض شىء أبيض مثلاً)، وحدًا للعلاقة[6]. لكن المقولة المتعالية لا تتطلب هذه الشروط الثلاثة. "فعلاقة المادة المتعالية بالصورة ليس لها أساس مثلاً، لكنها متضمنة فى المادة نفسها بصورة وثيقة"[7].

(1) 47, 3, 12.

(2) 47, 3, 11.

(3) 47, 4, 2.

(4) 47,5,2.

(5) 47, 6,5.

(6) 47, 6, 9.

(7) 47, 4, 2.

ولا يؤدى المثالان اللذان ذكرناهما من قبل والخاصان بالعلاقة المتعالية؛ وهما علاقة المخلوق بالخالق، وعلاقة المادة والصورة بعضهما ببعض، إلى افتراض أن هناك، عند سوريز، "علاقة متبادلة بين المخلوق والخالق. فهناك علاقة حقيقية بالخالق من جهة المخلوق، بيد أن علاقة الخالق بالمخلوق هى علاقة عقلية[(١)]. ويؤكد الاسميون أن[(٢)] الله يكتسب علاقات حقيقية فى الزمان، ليس بمعنى أن الله يكتسب كمالات جديدة، بل بمعنى أن الله خالق بالفعل على سبيل المثال، وأن الله يصبح، عندما يحدث الخلق فى الزمان، مرتبطًا بالمخلوقات فى الزمان. لكن سوريز يرفض هذا الرأى[(٣)]. فإذا كانت العلاقة حقيقية، فإن الله يكتسب عرضًا فى الزمان وهى فكرة خُلف ومحال، ومن العبث القول إن العلاقة تعبر عن حضور الله لا عن وجوده، (وهو تمييز يُنسب إلى جلبرت دى لابوريه[(*)] لأن العلاقة لابد أن تكون فى موضوع، وإذا لم تكن فى المخلوق، فلابد أن تكون فى الله.

١٥ – ويخصص سوريز المساجلة الأخيرة (وهى الرابعة والخمسون) لموضوع الكيانات العقلية. ويخبرنا أنه، على الرغم من أنه قال فى المساجلة الأولى إن الكيانات العقلية لا تكون متضمنة فى موضوع الميتافيزيقا، فإنه يعتقد أنه يجب معالجة المبادئ العامة التى تخص هذا الموضوع. ولا يمكن معالجة الموضوع بصورة ملائمة إلا عن طريق الميتافيزيقى، حتى إذا كان ينتمى إلى موضوعه بصورة غير مباشرة ومن ناحية ما[(٤)].

---

(1) 47, 15, 6.

(2) 47, 15, 16.

(3) 47, 17, 28.

(*) جلبرت دى لابوريه (١٠٧٦-١١٥٤)، لاهوتى وفيلسوف فرنسى، من كبار الأفلاطونيين فى العصر الوسيط. من أهم مؤلفاته "رسالة فى المبادئ الستة" و "رسالة فى الثالوث المقدس" (المترجم).

(4) 54, Introd.

وبعد أن يميز سوريز معانى ممكنة ومتعددة للعبارة "كيان عقلى"، يقول إنها تعنى، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، "ذلك الذى لا يكون له وجود بصورة موضوعية إلا فى العقل"، أو "ذلك الذى يتصوره العقل على أنه وجود، على الرغم من أنه ليس له وجود فى ذاته"[1]. فالعمى، مثلا، ليس له وجود إيجابى بذاته وخاص به، على الرغم من أننا "نتصوره" كما لو كان وجوداً. وعندما نقول إن إنساناً أعمى فإننا لا نعنى أن هناك أى شىء إيجابى فى الإنسان الذى تُطلق عليه كلمة "العمى": فنحن نعنى أنه محروم من الإبصار. لكننا نتصور هذا الحرمان (الانعدام) كما لو كان وجوداً كما يقول سوريز. والعلاقة العقلية هى مثال آخر للكيان العقلى. وكذلك الأمر بالنسبة للوهم الخرافى، أو تأليف الخيال الخالص، الذى لا يكون له وجود بصورة منفصلة عن العقل. إن وجوده يكمن فى كونه متصوراً أو متخيلاً.

وثمة ثلاثة أسباب يمكن أن تُعزى إلى الأسباب التى تجعلنا نكوّن هذه الكيانات العقلية. أولها، إن العقل الإنسانى يحاول أن يعرف صنوف السلب والانعدام (الحرمان). وصنوف السلب والانعدام هذه ليست شيئًا فى ذاته، بيد أن العقل، الذى له وجود من حيث إنه موضوعه، لا يستطيع أن يتصور ذلك الذى لا يكون فى ذاته شيئًا سوى الكيان القريب منه الآن؛ وأعنى بذلك كما لو كان وجوداً. وثانيها، إن عقلنا، لأنه ناقص، لابد أن يدخل فى بعض الأحيان، فى محاولته لمعرفة شىء ما لا يستطيع أن يعرفه من حيث إنه يوجد فى ذاته، علاقات ليست حقيقية عن طريق مقارنته بشىء آخر. وثالثها، هو أن قدرة العقل على تكوين أفكار مركبة لا يمكن أن يكون لها نظير موضوعى خارج العقل، على الرغم من أن أفكار الأجزاء تناظر شيئًا ما خارجيًا. فنحن نستطيع، مثلاً، أن نكوّن فكرة جسم حصان برأس إنسان.

لا يمكن أن يكون هناك تصور للوجود مشترك وعام بالنسبة لكل صنوف الوجود الحقيقية، وبالنسبة للكيانات العقلية؛ لأن الوجود الفعلى لا يمكن أن يشارك فيه على

---

(1) 54. 1. 6.

نحو أصيل عن طريق الكيانات العقلية. "فالوجود" في العقل فقط ليس وجوداً، ولكنه متصور، أو مؤلف عقليًا. وبالتالى، لا يمكن القول بأن الكيانات العقلية تمتلك ماهية. وهذا ما يميزها عن الأعراض. ومع ذلك، فإن الكيان العقلى يُسمى كيانًا عن طريق "مماثلة ما" بالوجود، مادام أنه يرتكز على الوجود بطريقة ما[١].

إن العقل الذى يتصور ذلك الذى لا يمتلك فعلاً حقيقيًا للوجود كما لو كان وجوداً هو علّة الكيانات العقلية[٢]. والحواس، والشهوة، والإرادة ليست عللاً للكيانات العقلية، على الرغم من أن الخيال يمكن أن يكون علّة لها، وفيما يتعلق بهذا الأمر "فإن الخيال الإنسانى يشارك قدرة العقل على نحو ما"، وربما لا يكونها إلا بالتعاون مع العقل[٣].

والأنواع الثلاثة للكيانات العقلية هى صنوف السلب، والانعدام، والعلاقات (العقلية الخالصة). ويختلف السلب بصورة أساسية عن الانعدام فى أنه بينما يعنى الانعدام نقص الصورة فى موضوع يكون جديراً بطبيعته بامتلاك هذه الصورة، فإن السلب يعنى نقص الصورة دون أن تكون هناك أى جدارة طبيعية بامتلاك هذه الصورة[٤]. فالعمى هو انعدام مثلاً، أما افتقار الإنسان لأجنحة فهو سلب. والمكان المتخيل، والزمان المتخيل، اللذان نتصورهما دون أى "موضوع" هما صنفان من السلب كما يرى سوريز[٥]. وعلاقة الجنس والنوع، والموضوع والمحمول، والمقدم والتالى، التى هى "مقاصد ثانية" هى علاقات عقلية خالصة، وكيانات عقلية كذلك، على الرغم من أننا لا نكونها بلا موجب أو مبرر، بل يكون لها أساس موضوعى ما[٦].

---

(1) 54, 1, 9.

(2) 54, 2, 15.

(3) 54, 2, 18.

(4) 54, 5, 7.

(5) 54, 5, 23.

(6) 54, 6, 9.

١٦- يواصل سوريز فى الصفحات الكثيرة جدًا من كتابه "مساجلات ميتافيزيقية" المشكلات التى يعالجها فى تفرعاتها المتعددة، ويحرص على أن يميز المعانى المختلفة للمصطلحات التى يستخدمها. ويبدو أنه مفكر تحليلى؛ بمعنى أنه لا يقتنع بالتعميمات الفضفاضة، والانطباعات المندفعة أو المتهورة، أو النتائج التى تقوم على دراسة غير كافية لجوانب المشكلة المختلفة التى تكون موضع دراسة. إنه دقيق، ومجتهد، وجاد. ولا يمكن للمرء أن يتوقع أن يجد فى عمله تحليلاً يرضى كل المتطلبات التى يطلبها المحللون المحدثون: فالمصطلحات، والأفكار التى كان يفكر بها معهودة فى المدارس فى الأغلب، ومُسلّم بها. وقد يأخذ المرء، بالفعل، من كتابات سوريز مسائل متعددة، ويعبر عنها بمصطلحات اليوم الأكثر رواجًا. فعلى سبيل المثال، ملاحظاته التى تقول إن "الوجود" فى العقل فقط ليس وجودًا فعليًا على الإطلاق، وإنما هو متصور، أو يكوّنه العقل، يمكن أن تُترجم إلى تمييز بين أنواع مختلفة من العبارات التى تُحلل بالرجوع إلى معناها المنطقى من حيث إنها تتميز عن صورتها النحوية. ومع ذلك، يجب علينا أن ننظر إلى مفكر من مفكرى الماضى فى وضعه التاريخى، وإذا كنا ننظر إلى سوريز على ضوء التراث الفلسفى الذى ينتمى إليه، لن يكون ثمة شك فى أنه كانت لديه موهبة التحليل بدرجة جلية وواضحة للعيان.

وأعتقد أنه يصعب إنكار القول إن سوريز كان يمتلك عقلاً تحليليا. لكن يجب الإقرار بأنه كانت تعوزه قدرة التأليف (التركيب). فقد انهمك فى عدد كبير من المشكلات، كما يقال أحيانًا، وأعطى اهتمامًا كبيرًا للطرق المتعددة التى تُعالج بها هذه المشكلات وتُحل فى التاريخ حتى إن التفاصيل قد أعاقته عن رؤية الكل. وفضلاً عن ذلك، فإن سعة اطلاعه العظيمة مالت به إلى النزعة الانتقائية. فقد أخذ وجهة نظر من هنا، ورأيًا من هناك، وكانت النتيجة هى التلفيق بدلاً من أن يكون لديه نسق. وأعتقد أن نُقاده لا يفترضون أنه كان انتقائيًا سطحيًا؛ لأن الأمر لم يكن يقتضى معرفة وثيقة جداً بكتاباته لمعرفة أنه كان بعيداً جدًا عن أن يكون سطحيًا، ولكن عليهم أن يفترضوا أنه انتقائى بمعنى يتعارض مع امتلاك موهبة التأليف (التركيب).

إن الاتهام الذى يقول إن فيلسوفًا معينًا لم يقم نسقًا ليس اتهامًا قد تؤيده حجة ذات شأن فى الدوائر الفلسفية المعاصرة. وإذا افترضنا أن الاتهام لا يقوم على الواقعة التى تقول إن الفيلسوف المعنى طرح عدداً من الموضوعات المتعارضة بصورة متبادلة، فإن كثيراً من الفلاسفة المحدثين يعلقون بقولهم "هذا هو الأفضل إلى حد بعيد". ومع ذلك، فإننا إذا أسقطنا من حسابنا هذا الجانب من المسألة، فإننا نستطيع أن نسأل بأى معنى كان سوريز انتقائيًا.

ويبدو لى أن القول بأن سوريز انتقائى بمعنى ما أمر لا يمكن إنكاره. فقد كانت لديه معرفة شاملة إلى حد كبير بالفلسفة السابقة، حتى إذا كان، كما نتوقع فقط، مخطئًا فى توكيداته وتفسيراته أحيانًا. ويصعب أن تكون لديه هذه المعرفة دون أن يتأثر بآراء الفلاسفة الذين درسهم. بيد أن ذلك لا يعنى أنه قبل آراء أناس آخرين بطريقة تخلو من النقد. فإذا كان قد قبل رأى سكوت وأوكام مثلاً الذى يقول إن هناك حدسًا عقليًا مشوشًا عن الشىء الفردى، الذى يسبق التجريد من الناحية المنطقية، فإنه فعل ذلك لأنه اعتقد أنه صحيح. وإذا كان قد ارتاب فى الإمكان العام لتطبيق المبدأ القائل "كل شىء يتحرك يحركه شىء آخر" فإنه لم يفعل ذلك لأنه كان إسكولائيا أو أوكاميًا (فهو لم يكن هذا ولا ذاك)، وإنما لأنه رأى أن هذا المبدأ، منظوراً إليه على أنه مبدأ كلى، يمكن الشك فيه فى واقع الأمر. وفضلاً عن ذلك، إذا كان سوريز انتقائيًا، فإن توما الأكوينى كان كذلك انتقائيًا. إذ إن القديس توما الأكوينى لم يقبل ببساطة الأرسطية بأسرها؛ فإذا كان قد فعل ذلك، فإنه يكون قد احتل مكانة أقل أهمية إلى حد كبير فى تطوير فلسفة العصور الوسطى، ويثبت أنه يخلو من أى روح للنقد الفلسفى. لقد أخذ القديس توما الأكوينى من القديس أوغسطين ومفكرين آخرين، وأخذ كذلك من أرسطو. ولا وجود لسبب مقنع لعدم اقتفاء أثره باستخدام ما نظر إليه على أنه ذو قيمة عند الفلاسفة الذين عاشوا فى تاريخ فيما بعد القديس توما الأكوينى. وإذا كان الاتهام بالانتقائية يعنى ببساطة، وبالطبع، أن سوريز خرج على تعاليم القديس توما الأكوينى فى عدد من المسائل، فإنه يكون انتقائيًا بالتأكيد. بيد أن السؤال الفلسفى الذى يتصل

بموضوعنا لن يكون عما إذا كان سوريز قد خرج على تعاليم القديس توما الأكوينى مثلما يكون عما إذا كان محقًا بصورة موضوعية فى أن يفعل ذلك.

وربما يسلّم الجميع بالقول بأن القديس توما الأكوينى كان انتقائيًا أيضًا بمعنى ما. فبأى معنى لا يكون الفيلسوف انتقائيًا بمعنى ما؟ بيد أن البعض لا يزال يؤكد أنه يوجد هذا الاختلاف الكبير بين فلسفة القديس توما الأكوينى وفلسفة سوريز. فالقديس توما الأكوينى أعاد النظر والتأمل فى كل المواقف التى قبلها من الآخرين، وطورها، وألف بين صنوف التطورات هذه وإسهامه هو الأصلى، فى مركب قوى بالاستعانة بمبادئ ميتافيزيقية أساسية معينة. ومن جهة أخرى، قارب سوريز بين مواقف متعددة، ولم يخلق مركبًا منها.

ومع ذلك، فإن صدق هذا الاتهام هو أمر مشكوك فيه إلى حد كبير. ففى تصدير "مساجلات ميتافيزيقية" يقول سوريز إنه ينوى أن يقوم بدور الفيلسوف على نحو يجعله يضع نصب عينيه باستمرار الحقيقة التى تقول إنه "ينبغى أن تكون فلسفتنا مسيحية، وخادمة اللاهوت الإلهي". وإذا نظر المرء إلى أفكاره الفلسفية على هذا الضوء، فإنه يستطيع أن يرى تأليفًا (تركيبًا) ينبثق بوضوح من عدد كبير من صفحاته. إن الإله، عند أرسطو، فى مؤلفه "الميتافيزيقا" على الأقل، هو ببساطة المحرك الأول الذى لا يتحرك: فوجوده مؤكد لكى نفسر الحركة. وأدخل الفلاسفة المسيحيون، مثل القديس أوغسطين، فكرة الخلق، وحاول القديس توما الاكوينى أن يؤلف بين المذهب الأرسطى ومذهب الخلق. وتحت التمييز الأرسطى بين المادة والصورة، إذا جاز هذا التعبير، أدرك القديس توما الأكوينى التمييز بين الماهية والوجود، الذى يتخلل الوجود المتناهى بأسره. والفعل يحدده الإمكان، والوجود، الذى يرتبط بالماهية مثلما يرتبط الفعل بالإمكان، تحدده الماهية. ويفسر ذلك تناهى المخلوقات. ومع ذلك، فإن سوريز كان مقتنعًا بأن الاعتماد الكامل الذى يسبق منطقيًا أى تمييز للماهية والوجود هو فى ذاته السبب النهائى للتناهى. هناك موجود مطلق، هو الله، وهناك موجود مشارك. وتعنى المشاركة بهذا المعنى اعتمادًا كليًا على الخالق. وهذا الاعتماد الكامل، أو الحدوث، هو

السبب فى أن المخلوق محدود أو متناه[١]. ولم يفسر سوريز التناهى، والحدوث عن طريق التمييز بين الوجود والماهية: فقد فسر هذا التمييز، بالمعنى الذى قبله، عن طريق تناه يرتبط بالحدوث ارتباطًا ضروريًا.

يقال أحيانًا إن "السوريزية" فلسفة "ماهوية" أو فلسفة ماهية وليست فلسفة وجود، مثل التوماوية. بيد أنه يبدو من الصعب أن نجد موقفًا "ماهويًا" أكثر من موقف الاعتماد الكامل الذى يرى سوريز أنه الخاصية النهائية لكل موجود آخر ما عدا الله. وفضلاً عن ذلك، فإن سوريز تجنب خطر تحويل الوجود إلى نوع من الماهية وذلك عن طريق رفضه التسليم بتمييز "حقيقى" بين الماهية والوجود فى المخلوق. الغ وجود المخلوق، فإن ماهيته ستُلغى أيضًا. وسيقول التوماوى الشىء نفسه بالطبع، بيد أن هذه الواقعة ربما تفترض أنه ليس ثمة اختلاف كبير بين التمييز التوماوى "الحقيقى"، والتمييز السوريزى التصورى ذى الأساس الموضوعى كما قد يُفترض. وربما يكمن الاختلاف بدلاً من ذلك فى الواقعة التى تقول إن التوماوى يستعين بالمبدأ الميتافيزيقى الخاص بتحديد الفعل عن طريق الإمكان أو الوجود بالقوة، الذى يفترض وجهة نظر عن الوجود تبدو غريبة بالنسبة لعقول كثيرة، أما سوريز فإنه يقيم تمييزه ببساطة على الخلق. وعلى أية حال، إن الرأى الذى هو عرضة للخلاف هو أنه نقل "تنقية" الفلسفة اليونانية إلى مرحلة أبعد عن طريق إدخاله مفهوم الخلق، والاعتماد الكامل الذى ينبئ به الخلق بصورة أكبر فى مركز الصورة. وأيضًا، بينما يشدد القديس توما الأكوينى على الدليل الأرسطى من الحركة فى البرهنة على وجود الله، فإن سوريز يفضل، مثل سكوت، خطًا ميتافيزيقيًا بصورة أكبر، وأقل من الناحية الفيزيائية؛ لأن وجود المخلوقات أساسى أكثر من حركتها، ولأن خلق الله لوجود متناه أساسى أكثر من تواجده فى نشاطها.

---

(1) 31, 13, 18.

وفضلاً عن ذلك، ثمة أفكار أخرى كثيرة فى فلسفة سوريز نجمت بطريقة ما عن فكرته الأساسية عن الاعتماد، أو "المشاركة"، أو مرتبطة بها. إن الموجود التابع (أو الذى يعتمد على غيره) متناه بالضرورة، ولما كان متناهيًا فإنه لا يستطيع أن يكتسب كمالاً أبعد. فإذا كان موجودًا روحيًا فإنه يستطيع أن يكتسب كمالاً أبعد بصورة حرة. لكن لأنه تابع فإنه يحتاج إلى التواجد الإلهى حتى فى ممارسة الحرية. ولأنه تابع تمامًا أو معتمدًا على الله فإنه يخضع للقانون الأخلاقى الإلهى، ويخضع لأوامر الله بالضرورة. وأيضًا، لأنه موجود متناه، وقابل لأن يبلغ الكمال فإن المخلوق الحر ليس لديه القدرة فقط على اكتساب الكمال عن طريق نشاطه الخاص، مع التواجد الإلهى، بل لديه القدرة على استقبال الكمال الذى يرفعه فوق حياته الطبيعية، ولأنه موجود روحى تابع (يعتمد على غيره) فإنه يكون طيّعًا، إذا جاز هذا التعبير، عن طريق الله، وتكون لديه الطاعة الممكنة لاستقبال النعمة. وفضلاً عن ذلك، فإن الموجود المتناهى مُتكثر فى أنواع متعددة، وفى كثرة من أفراد فى نوع واحد. ولتفسير إمكان الكثرة والتعدد فى نوع ما ليس ضروريًا إدخال فكرة المادة من حيث إنها مبدأ التفرد، مع كل بقايا الأفلاطونية "غير المنقاة" التى تتصل بتلك الفكرة الأرسطية.

وليس قصدى فى هذا القسم الأخير من هذا الفصل أن أبدى آرائى الخاصة فى مسائل مثارة، ولا أريد أن أفُهم بهذا المعنى. إذ إن قصدى هو، بالأحرى، بيان أن ثمة تآليفًا (تركيبًا) سوريزيًا، مفتاحه هو فكرة "المشاركة" أو الاعتماد فى الوجود، وأن هذه الفكرة هى فضلاً عن ذلك التى لابد أن تكون الخاصية التى تميز الفلسفة المسيحية. وقول ذلك لا يفترض، بالطبع، أن الفكرة لم تكن موجودة عند التوماوية بأى طريقة. لقد نظر سوريز إلى نفسه على أنه تابع للقديس توما الأكوينى، ولم يضع السوريزيون سوريز فى مقابل القديس توما الأكوينى. فما آمنوا به هو أن سوريز واصل عمل القديس توما الأكوينى وطوّره فى تشييد مذهب ميتافيزيقى ينسجم مع الديانة المسيحية بصورة عميقة.

وقلما يحتاج القول بأن "المساجلات الميتافيزيقية" كان لها تأثير كبير فى إسكولائية ما بعد عصر النهضة إلى بيان. فقد تغلغلت فى جامعات ألمانيا البروتستانتية وانتشرت فيها أيضاً، حيث درسها أولئك الذين فضلوا موقف ميلانكثون من الفلسفة على موقف لوثر. حقًا، لقد كان كتاب "مساجلات ميتافيزيقية" كتابًا تعليمياً فى الفلسفة فى عدد كبير من الجامعات الألمانية إبان القرن السابع عشر، وجزء من القرن الثامن عشر. وبالنسبة لفلاسفة ما بعد عصر النهضة الرواد يذكر ديكارت العمل فى رده على المجموعة الرابعة من الاعتراضات، على الرغم من أنه فيما يبدو لم يعرفه جيداً على الإطلاق. أما ليبنتس فيخبرنا بنفسه أنه قرأ العمل كما لو كان رواية عندما كان شاباً. ودرس ڤيكو سوريز لمدة عام كامل. كما يذكر باركلى فكرة سوريز عن المماثلة فى مؤلفه "ألسيفرون"(١). و "المساجلات الميتافيزيقية" هى فى الوقت الراهن قوة حية فى أسبانيا بصفة خاصة، حيث يُعد سوريز واحداً من الفلاسفة الوطنيين العظام؛ إن لم يكن أكثرهم عظمة. وهو شهير بالنسبة للعالم الحديث بوجه عام بمؤلفه "عن القوانين"، الذى سننتقل إليه فى الفصل القادم.

١٧ - ثمة إشارة ذُكرت فى القسم السابق إلى الزعم بأن ميتافيزيقا سوريز هى ميتافيزيقا ماهوية، من حيث إنها تقابل الميتافيزيقا الوجودية. يرى الأستاذ إتين جلسون فى مؤلفه "الوجود وبعض الفلاسفة" أن سوريز، كان متابعًا ابن سينا، وسكوت، ولكنه مضى قدمًا فى نفس الاتجاه، غاب عن ذهنه رؤية القديس توماس الأكوينى للوجود من حيث إنه فعل الوجود العينى، وجنح إلى رد الوجود إلى الماهية. وأنجب سوريز كريستان فولف الذى أشار باستحسان إلى اليسوعى الأسبانى فى مؤلفه "الأنطولوجيا". وأخيراً، فإن تأثير سوريز قد مسخ كُتيبات كثيرة للإسكولائية الجديدة. ولقد احتج المذهب الوجودى الحديث باسم الوجود على الفلسفة الماهوية. فكيركجارد قد وقف موقفًا مناوئًا لمذهب هيجل، الذى يُعد، كما يعتقد المرء،

(1) 4, 20.

من بين أسلاف سوريز الروحانيين. بيد أن المذهب الوجودى الحديث لم يفهم الوجود فهمًا صحيحًا. وبالتالى، تظهر النتيجة المواسية وهى أن القديس توما الأكوينى هو الميتافيزيقى الوحيد الحقيقى.

ويصعب إنكار القول بأن مكانة تحليل مفهوم الوجود وطابعه الموجود فى كتب الميتافيزيقا التعليمية الكثيرة لدى الإسكولائيين المحدثين ترجع إلى تأثير سوريز إلى حد كبير. وأعتقد أنه لا يمكن كذلك إنكار أن سوريز أثر فى فولف، وأن عدداً من الكتاب الإسكولائيين المحدثين تأثروا بفولف، بصورة غير مباشرة على الأقل. بيد أن القضايا التى أثارها الأستاذ جلسون فى مناقشته للميتافيزيقا "الماهوية" فى مقابل الميتافيزيقا "الوجودية" كثيرة للغاية، وبعيدة المنال حتى إنه لا يمكن معالجتها بصورة ملائمة فى صورة إشارة إلى فلسفة سوريز. وفى ختام موسوعتى "تاريخ الفلسفة" آمل أن أعود إلى الموضوع عندما أتناول تطور الفلسفة الغربية كلها. ويكفى، فى الوقت نفسه، أن نوجه انتباه القارئ إلى تقدير جلسون لفلسفة سوريز، ذلك التقدير الذى يمكن أن نجده فى مؤلفيه "الوجود والماهية"، و "الوجود وبعض الفلاسفة"، وكلا الكتابين مدرجان فى قائمة المراجع.

"الفصل الثالث والعشرون"

" فرانسيس سوريز (٢) "

فلسفة القانون واللاهوت - تعريف القانون- القانون والحق - ضرورة القانون - القانون الأزلى - القانون الطبيعى- قواعد القانون الطبيعى - الجهل بالقانون الطبيعى- ثبات القانون الطبيعى- قانون الأمم - المجتمع السياسى. السيادة والحكومة- نظرية العقد الاجتماعى عند سوريز - استبداد الطغاة- قانون العقوبات- توقف القوانين الإنسانية - العرف - الكنيسة والدولة - الحرب.

١ - تقوم فلسفة القانون عند سوريز على فلسفة القانون عند القديس توما الأكوينى؛ بيد أنه لابد، مع ذلك، من الإقرار بتطور أصيل وخلاق، إذا وضع المرء فى اعتباره سعتها، ودقتها، وعمقها. وفيما يخص فلسفة القانون الوسيط وجد سوريز نفسه بين تصور القانون فى العصور الوسطى، كما تمثله التوماوية، والظروف السائدة فى العصر الذى كُتب فيه. ففى ضوء هذه الظروف أسهب فى شرح فلسفة قانون، ترتبط مع فلسفة سياسية تجاوزت فى مجالها، وكمالها أى شىء تحقق فى العصور الوسطى، وكان لها تأثير عميق. ولا يمكن الشك فى أن جرتيوس كان مدينا لسوريز إلى حد كبير، حتى إذا لم يكن قد اعترف بذلك بصورة واضحة. ويمكن للمرء أن يفهم بسهولة أنه لم يعترف بهذا الدين إذا وضع فى اعتباره، من جهة، نظرية سوريز عن

السلطة السياسية، ونظريته عن الحق فى المقاومة، ووضع فى اعتباره، من جهة أخرى، اعتماد جرتيوس على ملك فرنسا عندما كتب مؤلفه "عن قانون الحرب والسلام".

يرى سوريز فى تصديره لكتابه "عن القوانين أو عن الله المشرع" (عام ١٦١٢) أنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة أن يجد المرء لاهوتيًا مهنيًا يشرع فى مناقشة للقانون. فاللاهوتى يتأمل الله، ليس من حيث إنه يكون فى ذاته، بل من حيث إنه غاية الإنسان الأخيرة. ويعنى ذلك أنه يهتم بطريقة الخلاص. وبالتالى، فإن الخلاص يتحقق عن طريق الأفعال الحرة والاستقامة الأخلاقية؛ وتعتمد الاستقامة الأخلاقية إلى حد كبير على القانون منظورًا إليه على أنه قاعدة الأفعال الإنسانية. ومن ثم، فإن اللاهوت لابد أن يضم دراسة القانون؛ ولكونه لاهوتًا فإنه يهتم بالضرورة بالله من حيث إنه مشرع. وقد يُعترض بالقول بأن اللاهوتى، عندما يهتم بالقانون الإلهى بصورة مشروعة، لابد أن يكف عن الاهتمام بالقانون الإنسانى. بيد أن كل قانون يستمد سلطته من الله فى نهاية الأمر، ويكون للاهوتى الحق فى معالجة كل أنوا ع القوانين، على الرغم من أنه يفعل ذلك من وجهة نظر أسمى من وجهة نظر الفيلسوف الأخلاقى. فاللاهوتى يعالج القانون الطبيعى من جهة خضوعه للنظام الذى يجاوز الطبيعة مثلاً، ويعالج القانون المدنى، أو القانون الوضعى الإنسانى من أجل تحديد استقامته فى ضوء مبادئ أسمى، أو من أجل بيان الالتزامات التى تتصل بالضمير بالنسبة للقانون المدنى. ويستعين سوريز، فى المقام الأول، بنموذج القديس توما الأكوينى.

٢ - يبدأ سوريز بتقديم تعريف للقانون مأخوذ من القديس توما الأكوينى. هذا التعريف هو "القانون هو قاعدة معينة ومعيار، وفقًا له يُحث المرء على الفعل، أو يمتنع عن الفعل"(١). ومع ذلك، فإنه يستمر ليرى أن هذا التعريف فضفاض جدًا. فمادام أنه لم يذكر الالتزام، فإنه لن يكون هناك تمييز بين القانون والمشورة. وبعد مناقشة للشروط

---

(1) De legibus, 1, 1, 1. Cf. st. Thomas, S.T. Ia IIae, 90, 1.

المتعددة الضرورية للقانون يقدم سورريز فى النهاية تعريفه له بأنه "قاعدة عامة، وعادلة، وثابتة أو راسخة، يتم إصدارها بصورة كافية"[1]. إن القانون، كما يوجد عند المشرع، هو فعل إرادة عادلة ومستقيمة تلزم ما هو أدنى على القيام بفعل معين[2]، ولابد أن يُصاغ من أجل جماعة. ويرتبط القانون الطبيعى بجماعة من البشر[3]؛ أما القوانين الإنسانية فقد لا تُسن بصورة ملائمة إلا من أجل جماعة "كاملة"[4]. كما أنه مما يلازم قانون الطبيعة هو أنه يُسن من أجل الصالح العام، على الرغم من أنه يجب أن نفهم ذلك فى علاقة بمادة القانون الفعلية، لا فى علاقة بمقاصد المشرع أو نواياه الذاتية، التى هى عامل ذاتى[5]. وفضلاً عن ذلك، فإن ما هو أساسى للقانون هو أنه يجب أن يفرض ما هو عادل، وأعنى أنه يجب أن يفرض أفعالاً يمكن أن يؤديها بعدالة أولئك الذين يهمهم القانون ويؤثر فيهم. ويترتب على ذلك أن القانون الذى يكون ظالمًا، أو آثمًا، لا يكون قانونًا على الإطلاق، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، ولا تكون له قوة ملزمة[6]. حقًا، إن القانون الآثم لا يمكن أن يُطاع بصورة مشروعة، على الرغم من أنه فى حالات الشك بالنسبة لإثم القانون يكون الترجيح لصالح القانون. ويرى سورريز أنه لكى يكون القانون عادلاً، لابد من مراعاة ثلاثة شروط [7]. أول هذه الشروط، لابد أن يُسن من أجل الصالح العام، كما ذكرنا آنفًا، لا من أجل المصلحة الخاصة. وثانى هذه الشروط، لابد أن يُسن من أجل أولئك الذين يكون للمشرع الحق فى أن يشرع لهم ؛ وأعنى بذلك،

---

(1) De legibus, 1, 12, 5.

(2) Ibid, 1, 5, 24.

(3) Ibid, 1,6, 18.

(4) Ibid, 1, 6, 11.

(5) Ibid, 1, 7, 9.

(6) Ibid. 1, 9, 11.

(7) Ibid, 1, 9, 13.

رعاياه. وثالث هذه الشروط، يجب ألا يوزع القانون الحصص بحسب أعباء غير متساوية، وبطريقة جائرة. والأنواع الثلاثة للعدالة التى يجب أن تميز القانون من جهة صورته هى بالتالى: العدالة القانونية، والعدالة التبادلية، والعدالة التوزيعية [1]. كما أنه يجب أن يكون القانون قابلاً للتنفيذ بالتأكيد، بمعنى أن الأفعال التى يفرضها لابد أن تكون قابلة للتنفيذ.

٣ - ما العلاقة بين القانون والحق؟ إذا تحدثنا بدقة، فإن الحق يعنى "سيطرة أخلاقية معينة لدى كل إنسان، إما على ملكيته الخاصة، أو على ما يستحقه" [2]. وبذلك فإن من يمتلك شيئًا يكون لديه الحق بالفعل فى ذلك الشىء الذى يمتلكه بالفعل، بينما يكون للعامل، مثلاً، الحق فى أجوره. وبهذا المعنى للكلمة، يتميز الحق عن القانون. بيد أن لفظ حق غالبًا ما يُستخدم، كما يقول سوريز، بمعنى "القانون".

٤ - هل القوانين ضرورية؟ القانون ليس ضروريًا، إذا فهمنا "الضرورة" على أنها ضرورة مطلقة. فالله هو وحده الموجود الضرورى بالمعنى المطلق، ولا يمكن أن يخضع الله للقانون[3]. لكن إذا سلّمنا بخلق المخلوقات، فإنه لابد أن يقال إن القانون ضرورى حتى يعيش المخلوق العاقل على نحو يلائم طبيعته. إن المخلوق العاقل لديه القدرة على أن يختار بصورة جيدة أو بصورة سيئة، بصورة صحيحة أو بصورة خاطئة، وقابل للسيطرة الأخلاقية. والسيطرة الأخلاقية، التى تتأثر بالأمور، مطبوعة فى المخلوق العاقل فى حقيقة الأمر. وبالتالى، إذا سلّمنا بالمخلوقات العاقلة، فإن القانون يكون ضروريًا. ويقول سوريز[4] إن مما لا صلة له بالموضوع أن نبرهن على أن المخلوق قد يتلقى نعمة التنزه عن الخطأ؛ لأن هذه النعمة لا تتضمن تخلص

---

(1) De legibus, 1, 9, 13.

(2) Ibid, 1, 2, 5.

(3) Ibid, 1, 3, 2.

(4) Ibid, 1, 3,3.

المخلوق من حالة الخضوع للقانون، بل إنها تجلبه أو تسببه حتى إن المخلوق يطيع القانون بالتأكيد.

٥ - ومعالجة سوريز للقانون الأزلي متضمنة في الكتاب الثاني من مؤلفه "عن القوانين"[١]. وهذا القانون يجب ألا يُفهم على أنه قاعدة لسلوك صحيح يفرضها الله على نفسه [٢]؛ فهو قانون للفعل يخص الأشياء التي تُحكم وتُنظم. ولكن هل يخص الأشياء كلها، غير العاقلة والعاقلة؟ تعتمد الإجابة على درجة الدقة التي يُفهم بها "القانون". صحيح أن المخلوقات غير العاقلة كلها تخضع لله، وينظمها، بيد أن خضوعها لا يمكن أن نسميه "طاعة" إلا بمعنى مجازى، ولا يُسمى القانون الذى يحكم به الله هذه المخلوقات وينظمها "قانونًا" أو "قاعدة" إلا بمعنى مجازى، وبالتالى، فإن "القانون الأزلى"، بالمعنى الدقيق، لا يشير إلا إلى مخلوقات عاقلة[٣]. إن أفعال المخلوقات العاقلة الأخلاقية، أو الإنسانية هى التى تشكل المادة الملائمة للقانون الأزلى، "سواء أمر بأدائها، أو نص على طريقة معينة للفعل، أو حرّم طريقة أخرى"[٤].

إن القانون الأزلى "مرسوم حر لإرادة الله، الذى يفرض ضرورة مراعاة النظام؛ إما بصورة عامة عن طريق أجزاء الكون المنفصلة من أجل الصالح العام... أو بطريقة خاصة عن طريق المخلوقات العاقلة فى أفعالها الحرة"[٥]. ويترتب على ذلك أن القانون الأزلى، من حيث إنه قانون يتأسس بصورة حرة، ليس ضروريًا بصورة مطلقة. ولا يتفق ذلك مع أزلية القانون إلا إذا لم يمكن أن يكون شىء حر أزليًا. إن القانون

---

(1) chapters, 1-4.

(2) De Legibus, 2, 2, 5.

(3) Ibid, 2, 2, 13.

(4) Ibid, 2, 2, 15.

(5) Ibid, 2, 3, 5.

الأزلى أزلى، وثابت لا يتغير، لكنه مع ذلك حر[1]. ومع ذلك، يستطيع المرء أن يميز القانون من حيث إنه يوجد فى العقل وإرادة المشرع عن القانون من حيث إنه يتأسس ويصدر من الخارج من أجل الرعايا. القانون الأزلى من الناحية الأولى أزلى بحق، لكنه من الناحية الثانية لا يوجد منذ الأزل، لأن الرعايا لم توجد منذ الأزل[2]. وإذا كان الأمر هكذا، فلابد أن نستنتج أن إصدار القانون الفعلى للرعايا ليس هو ماهية القانون الأزلى. ويكفى، بالنسبة للقانون الأزلى لكى يُسمى "قانونًا"، أن يجعله المشرع فعالاً فى الوقت المناسب. وفى هذه الناحية يختلف القانون الأزلى عن القوانين الأخرى، التى لا تكون قوانين كاملة حتى يتم إصدارها وإعلانها[3].

ولما كان كل عقل سليم مخلوق يشارك فى "النور الإلهى الذى يلقى بظلاله علينا"، ولما كانت كل سلطة إنسانية تأتى من الله فى نهاية الأمر، فإن كل قانون آخر هو مشاركة فى القانون الأزلى، وهو بالتالى معلول له[4]. ومع هذا، فإنه لا ينجم عن ذلك أن القوة الملزمة للقانون الإنسانى إلهية. إن القانون الإنسانى يتلقى قوته وفاعليته مباشرة من إرادة المشرع الإنسانى. صحيح أن القانون الأزلى لا يُلزم بالفعل إذا لم يُصدر ويُعلن بالفعل، وصحيح أنه لا يُصدر ويُعلن إلا عن طريق وسيط قانون آخر، إلهى، أو إنسانى، ولكن، فى حالة القانون الإنسانى، يكون هذا القانون هو، تقريبًا، السبب فى مراعاته من حيث إن سلطة إنسانية مشروعة هى التى تسنه وتصدره، مع أنه يصدر بصورة أساسية ومباشرة من القانون الأزلى[5].

(1) Ibid, 2, 3, 4.

(2) Ibid, 2, 1, 5.

(3) Ibid, 2, 1, 11.

(4) Ibid, 2, 4, 5.

(5) Ibid, 2, 4,8-10.

٦ – وعندما يرجع سوريز إلى موضوع القانون الطبيعي، فإنه يوجه نقداً إلى رأى رفيقه اليسوعي، الأب فاسكاس، مؤداه أن الطبيعة العاقلة، والقانون الطبيعي هما الشيء نفسه. ويرى سوريز أنه على الرغم من أن الطبيعة العاقلة هي أساس الخير الموضوعي للأفعال الأخلاقية للموجودات الإنسانية، فإنه لا يترتب على ذلك أن نسميها "قانونًا". فالطبيعة العاقلة قد تُسمى "معيارًا"؛ بيد أن مصطلح "معيار" هو أكثر اتساعًا من مصطلح "قانون"[١]. ومع ذلك، هناك رأى ثان، بناء عليه تكون الطبيعة العاقلة، منظورًا إليها على أنها أساس اتفاق، أو عدم اتفاق الأفعال الإنسانية مع نفسها، هى أساس الاستقامة الطبيعية، بينما يكون العقل الطبيعي، أو قدرة الطبيعة العاقلة على التمييز بين الأفعال التى تتفق مع نفسها، والأفعال التى لا تتفق مع نفسها، هو قانون الطبيعة[٢]. ومن حيث إن هذا الرأى يعنى أن تعاليم العقل السليم أو إملاءاته، منظوراً إليه على أنه القاعدة المباشرة والأصلية للأفعال الإنسانية، هو القانون الطبيعي، فإنه قد يكون مقبولاً. ومع ذلك، فإن القانون الطبيعي، بالمعنى الأكثر دقة، يكمن فى حكم العقل الفعلى، لكن العقل الطبيعي، أو النور الطبيعي للعقل قد يُسمى كذلك القانون الطبيعي، لأننا نتصور الناس على أنهم يحتفظون بهذا القانون فى عقولهم باستمرار ، حتى على الرغم من أنهم قد لا ينشغلون بأى فعل معين من أفعال الحكم الأخلاقي. وبمعنى آخر، إن السؤال كيف يُعرف القانون الطبيعي هو سؤال اصطلاحى إلى حد ما[٣].

وفيما يخص علاقة القانون الطبيعي بالله، فإن هناك رأيين متطرفين، يعارض كل منهما الآخر. بناء على الرأى الأول، الذى يُعزى إلى جريجورى الريمينى[*]، لا يكون

---

(1) Ibid, 2, 5, 6.

(2) Ibid, 2, 5, 9.

(3) Ibid, 2, 5, 14.

(*) جريجورى الريمينى (١٣٠٠-١٣٥٨)، فيلسوف إيطالى. من مؤلفاته "الشرح على كتاب الأحكام"، واشتهر بمذهبه فى الجبر، فالإنسان غير حر، وكل ما يفعله هو من مشيئة الله. والله هو وحده الحر، والحرية من صفاته (المترجم).

القانون الطبيعى قانونًا إرشاديًا بالمعنى الملائم، لأنه لا يوضح إرادة رئيس ما، وإنما يبين ما ينبغى فعله، من حيث إنه خير على نحو أصيل، وما ينبغى تجنبه، من حيث إنه شر على نحو أصيل. وبذلك، فإن القانون الطبيعى هو قانون إشارى وليس قانونًا إرشاديًا، ولا يستمد من الله من حيث إنه مشرع. إنه، إذا شئت أن تقول، مستقل عن الله، أعنى أنه مستقل عن الله منظورًا إليه على أنه مشرع أخلاقى. وبناء على الرأى الثانى، الذى يُعزى إلى وليم أوكام، تكون إرادة الله هى الأساس الكلى للخير والشر. والأفعال تكون خيرة أو شريرة ببساطة وفقط من حيث إن الله هو الذى يأمر بها، أو ينهى عنها.

ولا يقبل سوزير هذين الرأيين. يقول "إننى أقرر أنه لابد أن نتخذ موقفا وسطًا، هذا الموقف الوسط هو، فى اعتقادى، الرأى الذى تمسك به القديس توما الأكوينى ودافع عنه، وهو رأى عام وشائع عند اللاهوتيين[1]. ففى المقام الأول، القانون الطبيعى هو قانون إرشادى وليس قانونًا إشاريًا فحسب؛ لأنه لا يبين ما هو خير أو شر فحسب، بل إنه يأمر، وينهى أيضًا. لكن لا ينجم عن ذلك أن المشيئة الإلهية هى العلّة الكلية للخير أو الشر المتضمن فى مراعاة القانون الطبيعى أو مخالفته. فالمشيئة الإلهية تفترض، على العكس، الطابع الأخلاقى الأصيل لأفعال معينة. فما يتنافى مع العقل القول، مثلاً، إن كراهية الله فعل خاطئ ببساطة وفقط لأن الله نهى عنها وحرمها. إن المشيئة الإلهية تفترض مسبقًا إملاء أو تعليمًا للعقل الإلهى يخص الطابع الأصيل للأفعال الإنسانية. إن الله هو، بالفعل، خالق الإملاءات أو التعاليم الطبيعية للعقل السليم؛ لأنه هو الخالق، ويريد إلزام الناس بمراعاة إملاءات العقل السليم أو تعاليمه. ولكن الله ليس هو الخالق التعسفى للقانون الطبيعى، لأنه يأمر ببعض الأفعال لأنها خيرة على نحو أصيل، وينهى أو يحرم أفعالاً أخرى لأنها شر على نحو أصيل. ولا

(1) Ibid, 2, 6, 5.

يعنى سوريز، بالطبع، أن يشير إلى أن الله يحكمه قانون خارج عن طبيعته إذا جاز هذا التعبير. فما يعنيه هو أن الله (إذا تحدثنا بصورة تشبه حديثنا عن الإنسان) لا يعجز عن أن يرى أن أفعالاً معينة تتفق مع طبيعة عاقلة، وأن أفعالاً معينة لا تتفق أخلاقيًا مع طبيعة عاقلة وأن الله، عندما يرى ذلك، لا يمكن أن يفشل فى الأمر بتأدية الأفعال الأولى، والنهى عن تأدية الأفعال الثانية. صحيح أن القانون الطبيعى، إذا أخذناه ببساطة فى ذاته، يكشف ويبين ما هو خير و ما هو شر على نحو أصيل، دون أى رجوع واضح إلى الله؛ لكن النور الطبيعى للعقل يبين للإنسان مع ذلك الواقعة التى تقول إن الأفعال التى تناقض القانون الطبيعى تثير استياء خالق الطبيعة ومنظمها وغضبه . وبالنسبة لإصدار القانون الطبيعى فإن "النور الطبيعى هو بذاته إصدار كاف"[1].

٧ – أعتقد أنه فى تمييز هذا الموضوع فى كتاب "عن القوانين" هناك غموض معين، بل وحتى افتقار معين إلى الوضوح والدقة. فواضح بالتأكيد أن سوريز يرفض النظرية الأخلاقية الاستبدادية عند وليم أوكام، وتتبع نظريته هو، فى الأساس، نظرية القديس توما الأكوينى، لكن لا يبدو لى أنه ليس واضحًا كما قد يرغب المرء بأى معنى دقيق يُستخدم لفظ "خير". ومع ذلك، فإن سوريز لم يوضح المسألة إلى حد ما عندما يناقش السؤال الخاص بما عساه أن يكون الموضوع الذى يعالجه القانون الطبيعى.

يميز سوريز أنواعًا متعددة من القواعد التى تنتمى إلى القانون الطبيعى[2]. فهناك، أولاً، مبادئ عامة وأولية للأخلاق مثل "يجب على المرء أن يفعل الخير، ويتجنب الشر". وهناك، ثانيًا، المبادئ التى لا تكون محددة مثل "لابد من عبادة الله"، و "لابد أن يعيش المرء بعيدًا عن التطرف". وهذان النوعان من القضايا الأخلاقية واضحان

(1) Ibid, 2, 6, 24.

(2) Ibid, 2, 7, 5.

بذاتهما، كما يرى سوريز. وهناك، ثالثا، قواعد أخلاقية ليست واضحة بذاتها بصورة مباشرة ولكنها تُستنبط من قضايا واضحة بذاتها، وتصبح معروفة عن طريق التأمل العقلى. وفى حالة بعض هذه القواعد مثل "الزنا فعل غير صحيح"، يكون إدراك صدقها سهلاً، بينما فى حالة قواعد أخرى مثل "الربا فعل مجحف"، و"الكذب لا يمكن تبريره"، فإن تأملاً أكثر يكون مطلوبًا لمعرفة صدقها. ومع ذلك، فإن أنواع هذه القضايا الأخلاقية كلها تتصل بالقانون الطبيعى.

لكن إذا كان القانون الطبيعى يأمر بضرورة فعل الخير، وإذا كانت كل الأفعال المبررة أخلاقيًا والمشروعة هى أفعال خيرة، أفلا يبدو أنه يترتب على ذلك أن القانون الطبيعى يأمر بتأدية الأفعال كلها التى تكون مبررة أخلاقيًا ومشروعة؟ إن فعل الزواج القانونى هو فعل خير. فهل يأمر به القانون الطبيعى إذًا؟ ومن جهة أخرى، العيش وفقًا للنصائح الفاضلة التى يصعب الارتقاء إليها فعل خير، ومن الخير أن تعتنق العفة الدائمة مثلاً فهل يأمر القانون الطبيعى بذلك إذًا؟ لا، بالتأكيد؛ لأن النصحية ليست قاعدة. ولكن لم لا؟ يرى سوريز، الذى طوّر تمييزًا قام به القديس توما الأكوينى، أنه إذا نظرنا إلى أفعال متنوعة كل على حدة، فإن كل فعل منها لا يندرج تحت قاعدة معينة. ويذكر النصائح والزواج القانونى[١]. كما يستطيع المرء أن يقول[٢] إن كل الأفعال المتنوعة، من جهة الطريقة التى تؤدى بها، تندرج تحت القانون الطبيعى، ولكنها، من جهة تأديتها الفعلية، لا تُفرض كلها على الإطلاق عن طريق القانون الطبيعى. ومع ذلك، قد يكون من السذاجة أن نقول إن القانون الطبيعى يأمر ببساطة بعدم فعل ما هو خير، ولكنه يأمر بفعل ما هو خير وتجنب ما هو شر، بمعنى أن ما يُفرض بصورة مطلقة هو فعل شىء ما خير عندما يكون إغفاله، أو فعل شىء آخر غيره

(1) De Legibs, 2, 7, 11.

(2) Ibid.

شراً. بيد أن لفظى "خير" و "شر" لا يزالان فى حاجة إلى تحليل أكثر وضوحاً. ويبدو أن بعض الغموض الظاهرى فى معالجة سوريز للقانون الطبيعى يرجع إلى استخدامه عبارة "القانون الطبيعى" بمعنى ضيق جداً، لتعنى القانون المفروض على الطبيعة الإنسانية من حيث هى كذلك، وأيضاً بمعنى واسع، لتشمل "قانون النعمة"[1]. إن اعتناق النصائح الإنجيلية أو الخاصة بتعاليم المسيح لا تشكل بالتأكيد مادة للإلزام عن طريق الميول والمتطلبات الأساسية للطبيعة الإنسانية: لكن حيوية النصائح تُقدم للفرد من أجل غاية تجاوز الطبيعة، ولا يمكن أن تصبح مادة للإلزام إلا إذا أمر الله الفرد بصورة مطلقة بأن يعتنقها، أو إذا لم يستطع أن يحقق غايته النهائية عن طريق اعتناقها.

وربما قد يجعل ما هو آت موقف سوريز أقل وضوحاً. إن الفعل يكون خيراً إذا اتفق مع العقل السليم، ويكون شراً إذا لم يتفق معه. وإذا صرف أداء فعل معين إنساناً عن غايته النهائية، فإن هذا الفعل يكون شراً، ولا يتفق مع العقل السليم، الذى يأمر بأنه يجب اتخاذ الوسيلة الضرورية لبلوغ هذه الغاية النهائية. ومن ثم، فإن كل فعل إنسانى عينى؛ أعنى أن كل فعل عينى وحر وإرادى، يكون داخل النظام الأخلاقى، ويكون إما خيراً أو سيئاً: أى أنه إما أن يتفق مع العقل السليم أو لا يتفق معه[2]. وبالتالى، فإن القانون الطبيعى يأمر بأن كل فعل إنسانى عينى لابد أن يكون خيراً وليس شريراً. بيد أن قول ذلك ليس هو الشىء نفسه مثل القول بأنه يجب أن نؤدى كل فعل خير ممكن. فقلما يكون ذلك ممكناً، وعلى أية حال، لا يتضمن إغفال أداء فعل خير أداء فعل سيئ بالضرورة. ولنأخذ مثالاً تافهاً نسبياً للتوضيح. إذا كانت ممارسة الرياضية ضرورية ولا يمكن الاستغناء عنها لصحتى، وللإنجاز الملائم لعملى، فإن ما

(1) Cf. Ibid. 2, 8, 1.

(2) Tractatus de bonitate et malitilia humanorum, 9, 3, 10.

يتفق مع العقل السليم أنه يجب على أن أمارس رياضة ما. بيد أنه لا يترتب على ذلك أنه ينبغي على أن أتمشى؛ لأنني قد أمارس لعبة الجولف، أو السباحة، أو الجمباز. كما أنه قد يكون شيئًا خيرًا بالنسبة للإنسان أن يصبح راهبًا، لكن لا ينجم عن ذلك أنه يفعل شرًا إذا لم يصبح راهبًا. فهو قد يتزوج، مثلاً، وهو بذلك يفعل فعلاً خيرًا حتى إذا، لو تحدثنا بصورة مجردة على الأقل، كان من الأفضل أن يصبح راهبًا. إن ما يأمر به القانون الطبيعي هو فعل الخير وليس فعل الشر: وهو لا يأمر باستمرار أى الأفعال الخيرة التى يجب فعلها. إن القانون الطبيعى ينهى عن كل الأفعال الشريرة ويحرمها، لأن تجنب الشر ضرورى للأخلاق، غير أنه لا يأمر بكل الأفعال الخيرة، لأن أداء فعل خير معين ليس ضروريًا باستمرار. وينجم عن الإلزام بعدم اقتراف خطيئة الإلزام الإيجابى بفعل الخير، بيد أن هذا الإلزام الإيجابى مشروط (إذا كان يجب تأدية فعل حر)، وليس مطلقًا ببساطة. "إنه إلزام عام بفعل الخير، عندما يجب تأدية فعل ما، ويمكن أن يتحقق هذا الإلزام عن طريق أفعال لا يؤمر بها بصورة مطلقة. وبالتالى، فإنه ليست كل الأفعال الخيرة تندرج، بفضل القانون الطبيعى، تحت قاعدة"[1].

٨ – وبالنسبة للتجاهل الممكن للقانون الطبيعى، يرى سوريز أنه لا يمكن لأحد أن يتجاهل المبادئ الأولية أو الأكثر عمومية للقانون الطبيعى[2]. ومع ذلك، من الممكن تجاهل قواعد معينة، حتى تلك القواعد التى تكون واضحة بذاتها، أو يمكن استنباطها بسهولة من قواعد واضحة بذاتها. غير أنه لا ينجم عن ذلك أن هذا التجاهل يمكن أن يكون بريئًا، ليس على الأقل بالنسبة لأى مدى معقول من الزمن. وقواعد الوصايا العشر هى من هذا الطابع. إذ يمكن التعرف على قوتها الملزمة بسهولة حتى إنه لا يمكن لأحد أن يظل متجاهلاً إياها لأى مدى معقول من الزمن دون إثم. ومع ذلك، فإن التجاهل الحصين ممكن بالنسبة لتلك القواعد التى تتطلب معرفتها تأملاً أكبر.

---

(1) De Religione, Pars secunda, 1, 7, 3.

(2) De Ligibus, 2, 8, 7.

٩ - هل قواعد القانون الطبيعي ثابتة لا تتغير؟ قبل مناقشة السؤال بصورة مفيدة، من الضرورى أن نقوم بتمييز[١]. يمكن أن يصبح القانون مختلاً أو به عيوب بحكم طبيعته بأن يصبح ضاراً بدلاً من أن يكون مفيداً، أو يصبح معقولاً بدلاً من أن يكون غير معقول. كما أنه يمكن للقانون أن يتغير عن طريق حاكم. كما أن التغير الداخلى أو الخارجي يمكن أن يؤثر على القانون ذاته، أو على حالة معينة، أو على التطبيق. فالحاكم قد يلغى القانون من حيث هو كذلك مثلاً، أو أنه قد يتساهل فيه، أو يستغنى عنه فى حالة معينة. ويعالج سوريز التغيير الداخلى أولاً، ويؤكد[٢] أن القانون الطبيعى لا يمكن أن يعتريه أى تغيير، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، إما بحذافيره أو بالنسبة لقواعد معينة، مادامت الطبيعة الإنسانية باقية، ومزودة بالعقل، والإرادة الحرة. فإذا ألغيت الطبيعة العاقلة فإن القانون الطبيعى سيُلغى أيضاً من جهة وجوده العينى، لأنه يوجد فى الإنسان وينبثق من الطبيعة الإنسانية. ولما كان القانون الطبيعى ينبثق من الطبيعة الإنسانية، إذا جاز هذا التعبير، فإنه لا يمكن أن يصبح ضاراً بمرور الزمن، ولا يمكن أن يصبح غير معقول إذا كان مؤسساً فى مبادئ واضحة بذاتها. وترجع الأمثلة الظاهرية للتغيير الداخلى فى حالات معينة ببساطة إلى واقعة تقول إن المصطلحات العامة التى تُحدد بها قاعدة طبيعية فى العادة لا تعبر عن القواعد الطبيعية نفسها بصورة كافية. فإذا أقرضنى شخص ما سكيناً مثلاً، وطلب منى استردادها فإنه ينبغى على أن أعيد إليه ما هو ملك له؛ لكنه لو أصبح مصاباً بجنون القتل، وعرفت أنه يريد استخدام السكين فى قتل شخص ما، فإنه ينبغى على ألا أعيدها إليه. ومع هذا، فإن ذلك لا يعنى أن القاعدة التى تقول إنه ينبغى إعادة الودائع عند الطلب يعتريها تغيير داخلى وأصيل فى هذه الحالة، بل إنه يعنى ببساطة أن القاعدة ليست بياناً كافياً لما هو متضمن فى القاعدة نفسها أو لما

---

(1) De Ligibus, 2, 13, 1.

(2) Ibid, 2, 13, 2.

تحتويه. وعلى نحو مماثل، تتضمن قاعدة الوصايا العشر التى تقول "يجب عليك ألا تقتل" حالات كثيرة لم تُذكر بوضوح؛ منها على سبيل المثال "لا تقتل ولاة أمورك، حتى لو كانوا معتدين"[١].

هل يمكن للسلطة أن تغير القانون الطبيعي؟ يؤكد سوريز أنه "لا يمكن لقوة أو سلطة بشرية، حتى لو كانت سلطة البابا، أن تلغى أى قاعدة ملائمة من قواعد القانون الطبيعى" (وأعنى بذلك أى قاعدة تخص القانون الطبيعى بصورة ملائمة)، "ولا يمكن أن تقيد أى قاعدة فى الواقع وبالضرورة، أو أن تتساهل فيها"[٢]. ويبدو أن صعوبة قد تنشأ بالنسبة للملكية. فالطبيعة، كما يرى سوريز [٣]، منحت الناس السيادة على الأشياء بصورة مشاعة ومشتركة، وبالتالى يكون فى قدرة كل إنسان أن يستخدم تلك الأشياء التى مُنحت له بصورة مشاعة ومشتركة. وقد يبدو، بالتالى، أن تأسيس الملكية الخاصة والقوانين ضد السرقة إما أن تؤلف تعدياً على القانون الطبيعى، أو تبين أن القانون الطبيعى يخضع، فى بعض الحالات على الأقل، للسلطة الإنسانية. ويرد سوريز بقوله إن قانون الطبيعة لا يحرم بصورة إيجابية تقسيم الملكية العامة أو المشاعة، وحيازة الأفراد لها؛ فتأسيس السيادة العامة "سلبى" وليس إيجابياً. فالقانون الطبيعى، منظوراً إليه من الناحية الإيجابية، يقرر أنه يجب ألا يُمنع أى شخص من الانتفاع الضرورى من الملكية العامة مادام أنها عامة ومشاعة، وتكون السرقة فعلاً خاطئاً بعد تقسيم الملكية. ولابد أن نميز[٤] بين القوانين الإرشادية والقانون الذى يخص السيادة. فليس هناك قانون من قوانين الطبيعة الإرشادى يقول إن ملكية

---

(1) Ibid, 2, 13, 8.

(2) De Ligibus, 2, 14, 8.

(3) Ibid, 2, 14, 16.

(4) Ibid, 2, 14, 16.

الأشياء لابد أن تكون عامة باستمرار، بيد أنه هناك قوانين إرشادية ترتبط بالحالات التى تخضع للسلطة الإنسانية إلى حد ما. إن الطبيعة لم تقسم الخيرات بين أفراد معينين، غير أن القانون الطبيعى لا يمنع الحيازة الخاصة للخيرات. وبالتالى، فإن الملكية الخاصة قد تؤسس عن طريق تدخل إنساني. بيد أن هناك قوانين للطبيعة إرشادية ترتبط بالملكية العامة، وبالملكية الخاصة، وهذه القوانين الإرشادية لا تُخضع لتدخل إنسانى. إن سلطة الدولة فى أن تصادر الملكية عندما يكون هناك سبب عادل (كما هى الحال فى حالات إجرامية معينة) لابد أن تُفهم على أنها منصوص عليها فى قوانين الطبيعة الإرشادية.

وبمعنى آخر، لا يسلّم سوريز بأن القانون الطبيعى يخضع لسلطة إنسانية. ويؤكد فى الوقت نفسه أن الطبيعة منحت خيرات الطبيعة لجميع الناس بصورة عامة أو مشاعة. لكن لا يترتب على ذلك، كما يخبرنا، أن تأسيس الملكية الخاصة هو ضد القانون الطبيعى، أو أنه يؤلف تغييراً فى القانون الطبيعى فلم لا؟ إن مسألة ما قد تندرج تحت القانون الطبيعى إما بمعنى سلبى، أو بمعنى إيجابى (عن طريق فرض إيجابى لفعل ما). وبالتالى، فإن الملكية العامة لا تكون جزءاً من القانون الطبيعى إلا بمعنى سلبى؛ بمعنى، إذا شئنا أن نقول، إنه بفضل القانون الطبيعى لابد أن تكون الملكية كلها ملكًا عامًا ومشاعًا إذا لم يدخل الناس نصًا مختلفًا. وبذلك فإن إدخال الملكية الخاصة ليس ضد القانون الطبيعى، ولا يؤلف تغييراً فى أى قاعدة إيجابية من قواعد القانون الطبيعى.

ومع ذلك، فإنه حتى إذا لم يستطع الناس تغيير القانون الطبيعى، أو يستغنوا عنه، أفلا يكون لله السلطة أو القوة لأن يفعل ذلك؟ بادئ ذى بدء، إذا استطاع الله أن يستغنى عن أى قاعدة من قواعد الوصايا العشر، فإنه يترتب على ذلك أنه يستطيع أن يلغى القانون كله، ويأمر بتلك الأفعال التى ينهى عنها القانون الطبيعى ويحرمها. إن الاستغناء عن القانون الذى ينهى عن فعل سيجعل هذا الفعل جائزًا أو مسموحًا به، لكن إذا كان الله يجعل فعلاً آخر منهيًا عنه، فلماذا لا يستطيع أن يأمر به أو يفرضه؟

هذا هو الرأى الذى أيده أوكام، وتابعه بطرس الإيلى، وأندرياس نوفوكاسترو[١]. ومع ذلك فإن الرأى رُفض وأُدين. إن أوامر الله ونواهيه من جهة القانون الطبيعى تفترض مسبقًا الاستقامة الأصلية أو الجوهرية للأفعال التى يؤمر بها، والشر الأصيل أو الجوهرى للأفعال المنهى عنها. والفكرة التى تقول إن الله يستطيع أن يأمر الإنسان بأن يكرهه خلف ومحال. فالله لا يأمر الإنسان بأن يكره موضوعًا يستحق الحب، ولا يجعل نفسه يستحق الكراهية، وكلا الفرضين محال وخلف.

فماذا إذًا عن رأى سكوت القائل بأن تمييزًا لابد أن يكون بين قواعد لوح الوصايا العشر الأول، وقواعد اللوح الثانى، وأن الله يمكن أن يستغنى عن قواعد اللوح الثانى؟ يرى سوريز أنه ليس من الدقة، بمعنى ما، أن نقول إن الله، كما يرى سكوت، يمكن أن يستغنى عن قواعد معينة من القانون الطبيعى؛ لأن سكوت لم يسلّم بأن كل قواعد الوصايا العشر تنتمى إلى القانون الطبيعى، بالمعنى الدقيق على الأقل. غير أن سوريز يرفض الرأى القائل بأن قواعد اللوح الثانى لا تنتمى إلى القانون الطبيعى بصورة دقيقة. "إن حجج سكوت ليست مقنعة بالفعل"[٢].

ويؤكد سوريز، بالتالى، أن الله لا يمكن أن يستغنى عن أى وصية من الوصايا. ويلجأ إلى القديس توما الأكوينى، وكاجتيان، وسوتو، وآخرين[٣]. إن كل الوصايا تتضمن مبدأ واحدًا أصيلاً وجوهريًا عن العدالة والإلزام. وحالات الاستغناء الظاهرية التى نقرؤها فى العهد القديم ليست حالات استغناء فى واقع الأمر. فعندما أمر الله العبرانيين بأن ينهبوا المصريين مثلاً، فإنه لم يكن يفعل ذلك بوصفه مشرعًا، ومنحهم ترخيصًا بأن يسرقوا. فهو لم يفعل بوصفه صاحب سلطة عليا، ونقل السيادة

(1) De Ligibus, 2, 15, 8.

(2) Ibid, 2, 15, 12.

(3) Ibid, 2, 15, 16.

على الخيرات المشار إليها من المصريين إلى العبرانيين، أو أنه كان يفعل بوصفه حكمًا اسميا، ومنح العبرانيين أجورًا ملائمة على عملهم؛ أجورًا لم يعطها للمصريين(1).

١٠ – ويستمر سوريز ليميز القانون الطبيعي عن "قانون الأمم". ففي رأيه لا يفرض قانون الأمم أي أفعال من حيث إنها ضرورية في ذاتها للسلوك الصحيح، ولا يمنح أي شيء من حيث إنه شر في ذاته وعلى نحو أصيل: فهذه الأوامر والنواهي تخص القانون الطبيعي، ولا تخص قانون الأمم(2). ومن ثم، فإن القانون الطبيعي، وقانون الأمم ليس هما هما. إن قانون الأمم لا يبين فحسب ما هو شر، بل هو أيضًا مُكون ما هو شر(3). ويعني سوريز بذلك أن القانون الطبيعي ينهى عما هو شر على نحو أصيل، أما قانون الأمم منظورًا إليه في ذاته بصورة دقيقة لا ينهى عن الأفعال الشريرة على نحو أصيل (لأن هذه الأفعال ينهى عنها القانون الطبيعي)، لكنه ينهى عن أفعال معينة لسبب عادل وكاف، ويجعل أداء هذه الأفعال خطأ. وينجم عن ذلك أن قانون الأمم لا يمكن أن تكون له نفس درجة الثبات مثل الدرجة التي تكون للقانون الطبيعي.

إن قوانين قانون الأمم هي، بالتالي، قوانين وضعية (أي أنها ليست طبيعية) وإنسانية (أي أنها ليست إلهية). ومع ذلك، هل يختلف في هذه الحالة عن القانون المدني؟ لا يكفي فحسب أن نقول إن القانون المدني هو قانون دولة ما، بينما قانون الأمم عام ومشترك لكل الشعوب؛ لأن اختلافًا محضًا بين ما هو أعظم وما هو أقل لا يشكل اختلافًا محددًا(4). ورأي سوريز هو أن قواعد قانون الأمم تختلف عن قواعد

(1) Ibid, 2, 15, 20.

(2) Ibid, 2, 17, 9.

(3) Ibid, 2, 19, 2.

(4) Ibid, 2,19, 5.

القانون المدنى فى أنها لا تُحدد أو توضع فى صورة مكتوبة؛ فهى تُحدد عن طريق أعراف الأمم كلها، أو الأمم كلها تقريبًا[١]. وبذلك فإن قانون الأمم قانون غير مكتوب، ويتكون من أعراف تخص الأمم كلها، أو الأمم كلها من الناحية العملية. ويمكن أن يُفهم رأى سوريز على نحوين فى واقع الأمر. فمسألة معينة يمكن أن تخص قانون الأمم إما لأنه قانون ينبغى على الشعوب والأمم المختلفة أن تراعيه فى علاقاتها بعضها مع البعض، أو لأنه مجموعة من قوانين تراعيها دولة بعينها داخل حدودها، وهى متشابهة، وتُقبل بوجه عام. ومن وجهة نظرى، يبدو أن التأويل الأول يناظر بصورة ملائمة إلى حد كبير قانون الأمم الفعلى من حيث إنه يتميز عن القانون المدنى[٢].

ويقدم سوريز أمثلة متعددة لقانون الأمم الذى يُفهم بهذا المعنى. فمن حيث إن العقل الطبيعى هو الذى يعنينا مثلاً، فإنه لا غنى عن القول بأن قوة الانتقام من الأذى أو الضرر عن طريق الحرب تخص الدولة، لأن الناس يمكنهم أن يوجدوا وسائل أخرى للانتقام من الأذى أو الضرر. بيد أن أسلوب الحرب الذى هو "أيسر ويتفق مع الطبيعة بصورة كبيرة" يقبله العرف، وهو أسلوب عادل ومنصف[٣]. "وأضع فى الفئة نفسها الرق". فتأسيس الرق (من حيث إنه عقوبة على الإثم) ليس ضروريًا من وجهة نظر العقل الطبيعى، لكن، إذا سلّمنا بهذا العرف، فإن الإثم لابد أن يخضع له، بينما قد لا يوقع المنتصرون عقوبة أشد قسوة دون مبرر خاص. كماأنه على الرغم من أن الالتزام بمراعاة المعاهدات حالما تُعقد ينبثق من القانون الطبيعى، فإن من المسائل التى تخص قانون الأمم أنه يجب عدم رفض طلب المعاهدات، عندما تُعقد كما ينبغى ومن أجل سبب وجيه. والفعل على هذا النحو ينسجم، بالفعل، مع العقل الطبيعى، بيد أن العرف وقانون الأمم هما اللذان يوجدانه بصورة أكثر صرامة، ويتطلب بذلك قوة ملزمة خاصة.

---

(1) Ibid, 2, 19, 6.

(2) Ibid, 2, 19, 8.

(3) Ibid.

إن الأساس العقلى لهذا النوع من قانون الأمم هو الواقعة التى تقول إن الجنس البشرى، مهما قد يكون منقسمًا إلى أمم ودول مختلفة، يحافظ على وحدة معينة، لا تكمن ببساطةٍ في علاقة النوع البشرى، بل أيضا فى وحدة أخلاقية وسياسية، إذا جاز هذا التعبير. ويبين ذلك القاعدة الطبيعية للحب المتبادل، والرحمة التى تمتد إلى الجميع، حتى إلى "الأجانب"(١). إن دولة معينة قد تكون جماعة كاملة، لكنها، إذا أُخذت بذاتها ببساطة، فإنها لا تكتفى بذاتها، بل تحتاج إلى مساعدة عن طريق مشاركة، وعلاقة مع دول أخرى. وبالتالى، فإنه بمعنى ما تكون دول مختلفة أعضاء فى مجتمع كلى، وتحتاج إلى النظام القانونى لتنظيم علاقاتها بعضها ببعض. ولا يقدّم العقل الطبيعى هذه الحاجة بصورة تكفى، لكن سلوك الأمم المعتاد أدخل قوانين معينة تتفق مع الطبيعة، حتى إذا لم تُستنبط بدقة من القانون الطبيعى.

لقد أكد القديس توما الأكوينى فى مؤلفه "الخلاصة اللاهوتية"(٢) أن قواعد قانون الأمم نتائج تُستمد من مبادئ القانون الطبيعى، وأنها تختلف عن قواعد القانون المدنى، التى هى تحديدات للقانون الطبيعى، وليست نتائج عامة منه. ويفسر سوريز ذلك بأنه يعنى أن قواعد قانون الأمم هى نتائج عامة للقانون الطبيعى، "ليس بمعنى مطلق وعن طريق استدلال ضرورى، وإنما بالمقارنة مع التحديد الخاص للقانون المدنى والقانون الخاص"(٣).

١١ – يتجه سوريز فى الكتاب الثالث من مؤلفه "عن القوانين" إلى موضوع القانون البشرى الوضعى ويتساءل فى البداية عما إذا كان لدى الإنسان السلطة لأن يسن قوانين، أو عما إذا كان سن القوانين عن طريق الإنسان يؤدى إلى الطغيان، وتتضمن معالجته لهذا السؤال معالجة للدولة والسلطة السياسية.

(1) De ligibus. 2. 19. 9.

(2) La IIae, 95. 4.

(3) De ligibus. 2. 20. 2.

الإنسان حيوان اجتماعى، كما يقول أرسطو، ولديه رغبة طبيعية فى أن يعيش فى جماعة[1]. والمجتمع الطبيعى الأساسى هو الأسرة فى واقع الأمر، بيد أن الأسرة، رغم أنها جماعة كاملة من أجل أغراض التوجيه المحلى "والاقتصادى"، لا تكفى بذاتها. ويحتاج الإنسان إلى جماعة سياسية، يكوّنها ائتلاف أسر. وهذه الجماعة السياسية ضرورية، لحفظ السلام بين الأسر الفردية، ولتقدم الحضارة والثقافة.

ثانيًا، لابد أن يكون هناك فى جماعة كاملة (ويتحدث سوريز هنا عن الجماعة السياسية) سلطة حاكمة. ويبدو أن صدق هذا المبدأ يكفى بذاته، بيد أنه يتأكد عن طريق مماثلة بأشكال أخرى من أشكال المجتمع الإنسانى مثل الأسرة[2]. وفضلاً عن ذلك، لا تستطيع أى جماعة، كما يبين القديس توما الأكوينى[3]، أن تستمر وتبقى إذا لم يكن لديها مبدأ تكون وظيفته هى كفالة الصالح العام وضمانه. وبذلك يكون تأسيس السلطة القانونية المدنية أمرًا ضروريًا.

ثالثًا، لدى السلطة القانونية الإنسانية، إذا كانت صاحبة سلطة فى مجالها الخاص، السلطة لأن تسن قوانين فى مجالها الخاص، وأعنى بذلك قوانين مدنية، أو إنسانية. إن السلطة القانونية المدنية ضرورية فى الدولة، وتأسيس القوانين أحد الأفعال الضرورية لها، إذا كان يجب أن تؤدى وظيفتها الحكومية والتنظيمية فى حياة الدولة[4]. وسلطة سن القوانين هذه تخص السلطة القانونية التى تمتلك التشريع الأعلى فى الدولة. فهى عنصر جوهرى وأساسى فى السيادة السياسية.

---

(1) Ibid, 3, 1, 3.

(2) Ibid, 3, 1, 4.

(3) De regimine principum, 1, 1.

(4) De ligibus, 3, 1, 6.

وبذلك فإن الدولة والسيادة السياسية هما مؤسستان طبيعيتان؛ بمعنى أن الطبيعة تقتضى تأسيسهما وإيجادهما. وقد يكون صحيحاً أن الإمبراطوريات والممالك تتأسس فى الغالب عن طريق الطغيان والقوة، بيد أن وقائع تاريخية من هذا النوع هى نماذج لسوء استخدام البشر للقوة والسلطة، وليست نماذج للطبيعة الجوهرية والأساسية للسيادة السياسية(١). إن سيطرة إنسان على آخر، كما يرى القديس أوغسطين، ترجع إلى الوضع العام الذى أحدثته الخطيئة، ويقول سوريز(٢) إن هذا يعنى ذلك الشكل من أشكال السيطرة الذى تحقق عن طريق الاستعباد وممارسة القهر. دون الخطيئة لم يكن هناك ممارسة للقهر، ولا عبودية، بيد أنه لا تزال هناك حكومة، وعلى الأقل "بقدر ما تكون سلطة موجهة مهمة، فإنه يبدو من المحتمل أن يوجد ذلك بين الناس حتى فى حالة البراءة (٣). وفى هذه المسألة، يتابع سوريز القديس توما الأكوينى(٤). فهو يقول فى مؤلفه " فى تحديد النوع " "De opera sex dierum" (٥) ، إنه لما لم يكن المجتمع الإنسانى نتيجة الفساد، بل نتيجة الطبيعة الإنسانية نفسها، فإنه يبدو أن الناس اتحدوا فى جماعة سياسية بل وحتى فى حالة البراءة، إن كانت هذه الحالة قد استمرت فى الوجود. وعما إذا كانت هناك جماعة سياسية واحدة أو أكثر فهو سؤال لا يستطيع المرء أن يجيب عنه. فكل ما يمكن للمرء أن يقوله هو لو أن الناس كلهم قد استمروا فى العيش فى الجنة، فإنه كان يمكن أن تكون هناك جماعة سياسية واحدة. ويستمر سوريز فى القول بأنه لم يكن هناك استعباد فى حالة البراءة، بل كانت هناك حكومة، من حيث إن وجودها ضرورى من أجل الصالح العام(٦).

---

(1) Ibid, 3, 1, 11.

(2) Ibid, 3, 1, 12.

(3) Ibid.

(٤) لمعرفة رأى القديس أوغسطين، انظر المجلد الثانى من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة" PP.88-9 (المؤلف).

(5) 5, 6, 7..

(6) De ligibus, 3, 7, 11..

بيد أن الواقعة التى تقول إن السلطة القضائية المدنية، والحكومة ضروريتان، وإن السلطة القانونية العليا فى الدولة لها سلطة سن القوانين، لا تعنى أن سلطة سن القوانين تُمنح مباشرة لأى فرد، أو مجموعة من الأفراد. فعلى على العكس "لا تكون هذه السلطة، منظوراً إليها فقط بناء على طبيعة الأشياء، من اختصاص أى إنسان فرد، بل تكون من اختصاص مجموعة من البشر كلها"(١). فلقد وُلد الناس كلهم أحراراً، ولم تمنح الطبيعة أى إنسان سلطة سياسية على الآخرين بصورة مباشرة.

ومع ذلك، عندما يقال إن سلطة سن القوانين تمنحها الطبيعة للبشر بصورة مباشرة (وأعنى بذلك عامة البشر)، فإنه لا يجب أن نفهم ذلك على أنه يعنى أن السلطة تُمنح للناس منظوراً إليهم ببساطة على أنهم جمع أو حشد دون أى وحدة أخلاقية. إنه يجب علينا أن نفهم البشرية على أنها تعنى الناس الذين يجتمعون معًا ويتحدون عن طريق اتفاق أو إجماع عام "في جماعة سياسية واحدة عن طريق رابطة الزمالة ومن أجل مساعدة كل منهم الآخر في تحقيق غاية سياسية واحدة"(٢). وإذا نظرنا إلى الناس على أنهم هكذا، فإنهم يكونون "جماعة وهمية واحدة" تحتاج إلى رئيس واحد(٣).

ولابد أن نضيف إلى ذلك أن السلطة المشار إليها سابقا لا تكون من اختصاص البشر على نحو حتى إنها تكون سلطة واحدة تكون من اختصاص جميع الناس الموجودين، نظرا لأنهم جميعًا يكوّنون جماعة سياسية واحدة. "فعلى العكس، قلما يكون ذلك ممكنًا، وسيكون أقل إيفاء بالغرض إلى حد كبير"(٤). ويبدو، بالتالى، أن

---

(1) Ibid, 3, 2, 3.

(2) Ibid, 3, 2, 4.

(3) Ibid.

(4) Ibid, 3, 2, 3.

سلطة سن القوانين لو كانت موجودة فى مجموعة البشر كلها، فإنها لم تكن موجودة هكذا إلا لمدة قصيرة من الزمن: فقد بدأت البشرية فى الانقسام إلى جماعات سياسية متميزة "بعد خلق العالم مباشرة". وحالما حدث هذا الانقسام، أصبحت سلطة سن القوانين من اختصاص جماعات سياسية متعددة.

لقد أتت هذه السلطة من الله من حيث إنه مصدرها الأول[1]. لكن كيف منحها؟ لقد منحها الله فى أول الأمر من حيث إنها "خاصية متميزة ناتجة من الطبيعة". وبمعنى آخر، لم يمنح الله السلطة عن طريق أى فعل خاص يتميز عن فعل الخلق. والقول بأنها ناتجة من الطبيعة يعنى أن العقل الطبيعى يبين أن ممارسة السلطة أمر ضرورى من أجل المحافظة على الجماعة السياسية، والتوجيه الملائم لها، تلك الجماعة التى هى فى ذاتها مجتمع طبيعى. وفى المقام الثانى، لم تكشف السلطة عن نفسها وتتجلى حتى كوّن الناس جماعة سياسية. وبالتالى، فإن الله لم يمنح السلطة دون تدخل الإرادة والاتفاق والإجماع من جانب الناس؛ وأعنى بذلك من جانب أولئك الناس الذين اتحدوا معًا، عن طريق الاتفاق، فى مجتمع كامل، أو دولة كاملة. ومع ذلك، فإنه حالما كوّنوا المجتمع، أصبحت السلطة من اختصاصه. ومن ثم، يمكن القول بحق إن الله هو الذى منحها بصورة مباشرة. ويضيف سوريز[2] القول بأن السلطة لم تكن من اختصاص جماعة سياسية معينة على نحو حتى إنها لا يمكن أن تُنقل عن طريق اتفاق تلك المجموعة، أو تُفقد عن طريق عقوبة عادلة.

١٢ - يتضح أن سوريز ينظر إلى المجتمع السياسى على أنه ينشأ، أساسًا، بالإجماع والاتفاق. والقول بأن عددًا كبيرًا أو قليلاً من الدول قد ينشأ بالفعل بطرق أخرى هو صدفة تاريخية، لا يؤثر على ماهية الدولة. ولكن إذا قيل، إلى هذا الحد، إن سوريز يفترض نظرية عن "العقد الاجتماعى"، فإن ذلك لا يعنى أنه ينظر إلى المجتمع

---

(1) Ibid, 3, 3, 4.

(2) Ibid, 3, 3, 7.

السياسى على أنه مجتمع اصطناعى خالص، أعنى أنه خلق أنانية مستنيرة أو إيجادها. فهو، على العكس، وجد أصل المجتمع السياسى البعيد فى الطبيعة الإنسانية كما رأينا؛ أعنى أنه وجده فى طابع الموجود الإنسانى واحتياجاته. وتكوين المجتمع السياسى هو تعبير ضرورى عن الطبيعة الإنسانية، حتى إذا قيل إن تكوين جماعة سياسية معينة لابد أن يقوم أساسًا على اتفاق أو إجماع؛ لأن الطبيعة لم تحدد ما هى الجماعات المعينة التى لابد أن تتكون.

والشىء نفسه يقال عن نظريته عن السيادة، أو، إذا حصر المرء نفسه فى المسألة الفعلية التى نناقشها، عن سلطة سن القوانين التى تكون من حق السيادة. إن الطبيعة لم تحدد أى صورة معينة للحكومة، كما يقول سوريز(١)؛ إذ إن تحديد صورة الحكومة يعتمد على الاختيار البشرى. ومن الصعب إلى حد كبير بالنسبة للجماعة كلها من حيث هى كذلك أن تسن القوانين بصورة مباشرة، وتشير اعتبارات عملية إلى الملكية من حيث إنها أفضل صورة للحكومة، على الرغم من أنه من المفيدة كقاعدة، إذا سلمنا بطابع الإنسان، "أن نضيف عنصرًا ما من الحكم العام أو المشترك"(٢). ويعتمد ما عساه أن يكون هذا العنصر للحكم المشترك على الاختيار البشرى والفطنة. وعلى أية حال، أيًا كان من يتقلد السلطة المدنية، فإن هذه السلطة مستمدة، إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة، من الشعب من حيث إنه جماعة. وإلا فإنها لا يمكن أن تُقلد بصورة عادلة(٣). فلكى تُقلد السيادة لفرد معين بصورة عادلة، "لابد أن تُمنح له بالضرورة عن طريق اتفاق الجماعة أو إجماعها"(٤). وفى حالات معينة يمنح الله السلطة بصورة

---

(1) Ibid, 3, 4, 1.

(2) Ibid, 3, 4, 1.

(3) Ibid, 3, 4, 2.

(4) Ibid.

مباشرة، كما منحها لشاول(*)، بيد أن هذه الحالات هي حالات استثنائية، ومجاوزة للطبيعة، فيما يخص حالة منح السلطة. وفي حالة الملكية الوراثية يستمد صاحب السلطة العادل السلطة من الدولة[1]. وفيما يخص السلطة الملكية التي يحصل عليها الملك عن طريق قوة غير عادلة، لا يمتلك الملك في هذه الحالة سلطة تشريعية حقيقية، على الرغم من أنه بمرور الوقت قد يعطي الناس اتفاقهم وقبولهم لسيادته، وبذلك يجعلونها مشروعة[2].

وبذلك، فكما أن سوريز يؤكد أن تكوين جماعة سياسية معينة يعتمد على اتفاق أو إجماع بشري، فإنه يؤكد كذلك أن تأسيس حكومة معينة يعتمد على اتفاق الجماعة السياسية التي تمنح السيادة أو إجماعها. وبالتالي، قد يقال إنه يؤكد، بمعنى ما، نظرية العقد المزدوج. لكن، كما أنه يؤكد أن تكوين جماعات سياسية هو مطلب من مطالب الطبيعة، فإنه يؤكد كذلك أن تأسيس حكومة ما أمر تقتضيه الطبيعة. إنه قد يميل إلى التشديد كثيراً على فكرة الاتفاق أو الإجماع؛ فهو، بالفعل، يتحدث بوضوح عن "عهد"، أو اتفاق بين الملك والمملكة [3]، بيد أن السلطة السياسية والسيادة هما مع ذلك ضروريتان للمحافظة الملائمة على البشر وتوجيههم. إن السلطة السياسية مستمدة من الله في نهاية الأمر، الذي تعتمد عليه كل سلطة؛ لكن الواقعة التي تقول إنها تُمنح لفرد معين تستمد من منحة من قبل الدولة نفسها: "فالمبدأ الأساسي مستمد من الناس"[4]. وبمعنى آخر، السيادة السياسية ليست في ذاتها ببساطة مسألة

(*) شاول (القرن الحادي عشر قبل الميلاد)، أول ملوك بني إسرائيل (١٠٢٠ - ١٠٠٠ق.م) قاتل الفلسطينيين فأنزلوا به هزيمة منكرة. فانتحر بعد أن قتل أولاده في المعركة. خلفه الملك داود (المترجم).

(1) Ibid, 3, 4, 3.

(2) Ibid, 3, 4, 4.

(3) Ibid, 3, 4, 5.

(4) Ibid, 3, 4, 5.

اتفاق، لأنها ضرورية للحياة الإنسانية، بيد أن منح السيادة لأشخاص معينين لا يعتمد على الاتفاق.

وقد نلاحظ بالمرور مر الكرام أن سوريز كان يفكر وهو يضع فى اعتباره الحالة الملكية لعصره. وقد لعبت فكرة السلطة الإمبراطورية التى كانت فى العصر الوسيط دوراً ضئيلاً فى نظريته السياسية. ففى مؤلفه "دفاع عن الإيمان الكاثوليكى والرسولى"[1] ينكر بوضوح أن للإمبراطور سلطة دنيوية كلية على كل المسيحيين. ويقول إنه من المحتمل أن الإمبراطور لا يمتلك هذه السلطة على الإطلاق؛ وحتى إذا امتلكها، فإنه يفقدها بالتأكيد. "إننا نفترض أن هناك، بجانب الإمبراطور، عدداً من الملوك الدنيويين، مثل ملك أسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا، المستقلين تماما عن سلطة الإمبراطور"[2]. ومن جهة أخرى، لا يعتقد سوريز بوضوح أن دولة عالمية، وحكومة عالمية أمران ممكنان من الناحية العملية. فالتاريخ يبين أنه ليست هناك على الإطلاق حكومة عالمية بحق. إنها لا توجد، ولم توجد على الإطلاق، ولا يمكن أن توجد على الإطلاق[3]. ويؤكد سوريز، كما رأينا، أن وجود جماعة سياسية واحدة لكل الناس أمر مستحيل أخلاقيًا، وأنه، حتى لو كان ذلك ممكنًا، فإنه لن يكون ملائما إلى حد كبير[4]. وإذا كان أرسطو محقًا، كما كان محقًا، فى القول بأنه يصعب حكم مدينة كبيرة جداً، فإنه يصعب إلى حد كبير حكم دولة عالمية[5].

١٣ - ما المضامين التى يستمدها سوريز من نظريته عن العهد بين الملك والمملكة؟ هل هو يؤكد بصفة خاصة أن للمواطنين الحق فى أن يخلعوا الملك الطاغية، ذلك الذى ينتهك ثقته؟

---

(1) 3, 5, 7.

(2) Ibid.

(3) De Ligibus, 3, 4, 7.

(4) Ibid, 3, 2, 5.

(5) Ibid, 3, 4, 11.

إن نقل السيادة من الدولة إلى الأمير، كما يرى سوريز، ليس تفويضًا، بل هو نقل أو منحة مطلقة للسلطة كلها التى تكون من اختصاص الجماعة. وبالتالى، فإن الأمير قد يفوض السلطة، إذا أراد ذلك: فهى تُمنح له بصورة مطلقة، ويمارسها شخصيًا، أو عن طريق نواب حسبما يراه أكثر ملاءمة. وفضلاً عن ذلك، حالما يتم نقل السلطة إلى الملك، فإنه يكون نائب الله؛ وتكون طاعته ملزمة، وفقًا للقانون الطبيعى[1]. إن نقل السلطة إلى الملك تجعله بالفعل أعلى مرتبة حتى من الدولة التى منحته السلطة؛ مادام أن الدولة قد خضعت لنظام الحكم الملكى عن طريق نقل السلطة.

ولا يمكن، بالتالى، تجريد الملك من السيادة؛ مادام أنه اكتسب ملكية سلطته. بيد أن سوريز يضيف فى الحال هذا التعديل وهو "إذا لم يرتد إلى الطغيان، الذى بسببه قد تشن عليه المملكة حربا عادلة "[2]. وثمة نوعان من الطغاة[3]. فهناك الطاغية الذى يستولى عنوة على العرش بالقوة وبصورة جائرة، وهناك الأمير الشرعى الذى يحكم بصورة مستبدة مستخدمًا فى ذلك سلطته. وبالنسبة للنوع الأول من الطاغية، يكون للدولة كلها، أو أى قطاع منها الحق فى أن يثور ضده، لأنه معتد. فالثورة هى ببساطة ممارسة حق الدفاع عن النفس[4]. أما بالنسبة للنوع الثانى من الطاغية، وأعنى به الأمير الشرعى الذى يحكم بصورة مستبدة أو ظالمة، فإن الدولة كلها قد تتمرد عليه، لأنه لابد أن يُفترض أن الدولة قد منحته السلطة شريطة أن يحكم من أجل الصالح العام، وأنه قد يُجرد منها أو يُخلع إذا ارتد إلى الطغيان[5]. ومع ذلك، فإنه شرط ضرورى من شروط مشروعية هذا التمرد أو الثورة أن يكون حكم الملك طاغية أو

---

(1) Ibid, 3, 4, 6.

(2) Ibid.

(3) Defence of the Catholic and Apostotic faith. 6,4,1.

(4) De triplici virtute theo theological. De caritate, 13, 8, 2.

(5) Ibid.

مستبداً بصورة جلية واضحة، وأنه يجب مراعاة المعايير التى تخص الحرب العادلة. ويشير سوريز إلى القديس توما الأكوينى فى هذه المسألة[1]. بيد أن الدولة كلها هى التى يكون من حقها أن تتمرد على الملك الشرعى الذى يسلك على نحو ظالم واستبدادى، لأنه لا يمكن، من غير مزيد من الضجة، أن يكون معتدياً ضد المواطنين الأفراد كلهم على نحو حتى إن المغتصب الجائر يكون معتدياً. ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أن الفرد الذى هو هدف العدوان الظالم الفعلى من جانب الملك الشرعى قد لا يدافع عن نفسه. غير أنه لابد من التمييز بين الدفاع عن النفس، والدفاع عن الدولة.

يعالج سوريز القضية الخاصة بإعدام الحاكم المستبد أو قتله فى مؤلفه "دفاع عن الإيمان الكاثوليكى والرسولى"[2]. إن الملك الشرعى قد لا تقتله سلطة خاصة بحجة أنه يحكم بصورة مستبدة وظالمة. وهذه هى نظرية القديس توما الأكوينى[3]، وكاجيتان، وآخرين. إن فرداً معيناً يقتل بتفويض خاص منه ملكاً شرعياً يسلك بصورة مستبدة وظالمة هو قاتل. إذ إنه لا يمتلك السلطة القانونية الضرورية[4]. وفيما يخص الدفاع عن النفس، فإن فرداً معيناً قد لا يقتل الملك الشرعى ببساطة لكى يدافع عن ممتلكاته الخاصة؛ لكن إذا هدد الملك حياة المواطنين بصورة مستبدة وظالمة، فإنه قد يدافع عن نفسه حتى إذا أسفر عن ذلك قتل الملك، على الرغم من أن الصالح العام قد يلزمه، فى ظروف معينة، بالبر فى الامتناع عن قتل الملك، حتى على حساب حياته الخاصة.

---

(1) De regimine principum, 1, 6.

(2) 6,4.

(3)De regimine principum, 1, 6.

(4) De fence, 6, 4, 4.

ومع ذلك، فإنه فى حالة المغتصب المستبد أو الظالم يكون جائزًا من الناحية القانونية لفرد معين أن يقتله شريطة أن لا يكون هناك لجوء إلى سلطة عليا، وشريطة أن يكون طغيان حكم المغتصب أو استبداده وجوره جليًا وواضحًا. ويضيف سوريز شروطًا أخرى[١] وهى أن إعدام الحاكم المستبد أو قتله هو وسيلة ضرورية لتحرير المملكة؛ ولا يدخل المغتصب والشعب فى اتفاق بصورة حرة؛ ولا يصيب إعدام الحاكم المستبد أو قتله الدولة بنفس الشرور، أو شرور أعظم من قبل؛ وأن الدولة لا تعارض إعدام الحاكم المستبد أو قتله بصورة علانية.

وبذلك يؤكد سوريز حق المقاومة، الذى ينتج منطقيًا من نظريته عن أصل السيادة ونقلها. وهو لا يشجع بالتأكيد ثورات لا ضرورة لها؛ غير أنه من المفهوم بسهولة أن عمله عن الإيمان الكاثوليكى كان مقززًا لجيمس الأول، ملك إنجلترا، الذى أمن بالحق الإلهى للملوك، وبمبدأ الشرعية.

١٤ - ويعالج سوريز فى الكتاب الرابع من مؤلفه "عن القوانين" القانون الكنسى، ويعالج فى الكتاب الخامس "حقيقة القانون البشرى، وبصفة خاصة العقوبات". وفيما يخص قوانين العقوبات، فإنه يثير مسألة قوتها الملزمة بما يمليه الضمير. فأولاً وقبل كل شيء، يمكن للمشرّع الإنسانى أن يسن قوانين تلزم بما يمليه الضمير، حتى على الرغم من إلحاق عقوبة دنيوية على المخالفة[٢]. لكن هل هذه القوانين تلزم بما يمليه الضمير عندما لا يذكر المشرع صراحة نيته بإلزام رعاياه بما يمليه الضمير؟ يرى سوريز[٣] أن القانون يتضمن قاعدة بما يمليه والضمير إذا لم يعبر المشرّع عن نيته، أو يبين نيته بعدم الالتزام بما يمليه الضمير. (وعما إذا كان القانون يلزم بمقتضى عقوبة خطيئة من

---

(1) Ibid, 6, 4, 8-9.

(2) De legibus, 5,3,2.

(3) Ibid, 5, 3, 6.

الكبائر، أو خطيئة مغتفرة يعتمد على مادة القانون وظروف أخرى). ويستنتج سوريز النتيجة المنطقية التي تقول إن قوانين فرض الضرائب العادلة تلزم بما يمليه الضمير، "مثلما يفرض القانون في أسبانيا ضريبة على سعر القمح"[١]. ومع ذلك، فإنه يمكن أن تكون هناك قوانين عقوبات لا تلزم بما يمليه الضمير بخصوص الفعل الذي يؤدي. وعما إذا كان قانون ما من هذا النوع؛ أعني عما إذا كان قانون ما قانون عقوبات فحسب، فإن ذلك يعتمد على نية المشرع. وهذه النية لا تقتضي بالضرورة التعبير عنها بكلمات كثيرة جداً، لأنه يمكن بيانها عن طريق العرف أو العادة [٢]. وعندما لا يأمر قانون من قوانين العقوبات بفعل، أو لا ينهى عنه بالفعل، وإنما يبين ببساطة أنه إذا صدر شخص ما القمح مثلاً فإن غرامة تُفرض عليه، فإنه يمكن افتراض أنه قانون عقوبات فحسب إذا لم يكن واضحًا من اعتبار آخر هو أنه كان يُقصد منه أن يلزم بما يمليه الضمير.

إن قانون العقوبات البشري يمكن أن يلزم الرعايا بما يمليه الضمير بتحمل العقوبة، حتى قبل الحكم القضائي، ولكن فقط إذا كانت العقوبة عقوبة يستطيع الشخص أن يفرضها على نفسه بصورة جائزة قانونياً، وشريطة ألا تكون قاسية، أو تتنافى مع الطبيعة الإنسانية حتى إن المطالبة بتنفيذها الإرادي لا يكون منصفا وفي حدود المعقول[٣]. بيد أنه لا يترتب على ذلك أن قوانين العقوبات كلها تلزم هكذا بالفعل. فإذا هدد قانون من قوانين العقوبات بإعدام، فإنه لا يلزم المعتدي بأن يتحمل العقوبة قبل الحكم، أيًا كان الإعدام [٤]: فلابد من بيان قصد المشرع في إلزام المعتدي بما يمليه الضمير بأن يتحمل العقوبة بمحض إرادته. وفيما يخص الإلزام بتحمل العقوبة

(1) Ibid, 5, 3, 10.

(2) Ibid, 5, 4, 8.

(3) Ibid, 5, 5, 15.

(4) Ibid, 5, 6, 4.

التى يفرضها حكم قضائى، فإن سوريز يؤكد أنه إذا كان فعل ما، أو تعاون من جانب الإنسان المذنب ضروريًا لتنفيذ العقوبة، فإنه يكون ملزمًا بما يمليه الضمير بتنفيذ ذلك الفعل، أو تقديم ذلك التعاون، شريطة أن يكون القانون الذى خالفه قانونًا عادلاً، وألا تكون العقوبة المشار إليها مفرطة[1]. ومع ذلك، فإنه لابد من استخدام الحس المشترك فى هذه المسألة. فلا أحد يُجبر على أن يعدم نفسه مثلا[2].

يرى سوريز، كما أشرنا من قبل، أن قوانين فرض الضرائب تلزم بما يمليه الضمير إذا كانت عادلة. ويؤكد أن "القوانين التى عن طريقها يُلزم الناس بدفع الضرائب، حتى إذا لم تكن هناك أى عقوبة، لا يمكن وصفها بأنها قوانين عقوبات خالصة بالتأكيد"[3]. وبالتالى، فإنها تلزم بما يمليه الضمير، ولابد أن تُدفع الضرائب العادلة بالكامل، حتى إذا لم تكن هناك مطالبة بها، من المراقبة، مثلاً إذا لم يكن قصد المشرع أن يصدر قانونًا للعقوبات خاصًا بفرض الضرائب واضحًا. إن القوانين الخاصة بفرض الضرائب، إذا نظرنا إليها فى ذاتها، هى قوانين أخلاقية صحيحة تُلزم بما يمليه الضمير[4]. أما فيما يخص فرض الضرائب غير العادلة فإنها لا تلزم فى الضمير مطلقًا سواء بعد، المطالبة بدفع الضريبة أو قبلها [5].

١٥ - يهتم الكتاب السادس من مؤلف سوريز "عن القوانين" بتفسير القوانين البشرية، وعدم سريانها، وتغييرها. وليس من الضرورى دائمًا أن يُبطل صاحب السيادة قانونًا ما قبل أن يمكن الخروج عليه بصورة مشروعة. وبصرف النظر عن

---

(1) Ibid, 5, 10, 8.

(2) Ibid. 5, 10, 12.

(3) Ibid, 5, 13, 4.

(4) Ibid. 5, 13, 9.

(5) Ibid, 5, 18, 12.

الواقعة التى تقول إن قانونًا ما يفرض أى شىء خطأ، أو أى شىء يستحيل تنفيذه، أو أى شىء يخلو من أى منفعة يكون ظالمًا، وباطلاً منذ البداية[١] ، صلاحية القانون وإلزامه قد لا يسريان لأن الغاية التى تفى بالغرض، سواء الداخلية أو الخارجية للقانون، قد توقفت[٢]. فإذا تم إصدار قانون لا يفرض ضريبة إلا من أجل الحصول على المال من أجل هدف معين مثلاً، فإن سريان القانون ينتهى، من جهة قوته الملزمة، عندما يتحقق الغرض، حتى إذا تم إبطال القانون. أما إذا لم يكن هدف القانون خارجيًا خالصًا، بل كان هدفه داخليًا أيضًا (فإذا كان الأمر بفعل جيد هو فى الحقيقة من أجل هدف معين لكن على نحو حتى إن المشرع يأمر به بصرف النظر عن الهدف المعين مثلا)، فإنه لا يمكن التسليم بالطبع بانتهاء سريان القانون ببساطة لأن الهدف المحدد قد تحقق.

١٦ - كتب سوريز بإسهاب عن القانون غير المكتوب أو العرف، وهى مسألة خصص لها الكتاب السابع. يتم إدخال العرف، منظورًا إليه على أنه عنصر قانونى، لعدم وجود قانون: فهو قانون غير مكتوب. بيد أن العرف المشترك أو العام هو وحده الذى يمكن أن يؤسس قانونًا (وأعنى بذلك، العرف منظورًا إليه على أنه قانون)، وليس العرف الخاص، الذى يكون عرف شخص ما، أو جماعة غير كاملة[٣]. وفضلاً عن ذلك، فإن العرف لكى يؤسس قانونًا لابد أن يكون خيرًا من الناحية الأخلاقية: فالعرف الذى يكون شريرًا على نحو أصيل لا يؤسس قانونًا[٤]. لكن التمييز بين العرف الخير والسيئ أخلاقيًا ليس هو الشىء نفسه مثل ذلك التمييز بين العرف المقبول عقلاً والعرف الذى يتجاوز حدود المعقول: فالعرف قد يكون خيرًا فى ذاته؛ أعنى منظورًا إليه ببساطة

(1) Ibid, 6, 9,3.

(2) Ibid, 6, 9, 10.

(3) Ibid, 7, 2, 8-10.

(4) Ibid, 7, 6, 4.

على أنه عرف، بينما قد يكون فى الوقت نفسه غير معقول، وطائش إذا نظرنا إليه من الناحية القانونية؛ أعنى من حيث إنه يؤسس قانونًا[١].

ولتأسيس عرف لابد أن تكون هناك جماعة كاملة [٢]: لكنه ليس ضروريًا لتأسيسه أن تراعيه الجماعة كلها حرفيًا؛ إذ يكفى أن يراعيه القطاع الأعظم من الجماعة[٣]. فكيف يتأسس؟ بتكرار الناس أفعالاً معينة [٤]. ولابد أن تكون هذه الأفعال إرادية بالطبع. والسبب فى ذلك هو أن الأفعال التى تؤسس عرفًا لا يكون لها تأثير بالفعل إلا من حيث إنها تُظهر موافقة الناس أو قبولهم [٥]. وبالتالى، لابد أن تكون إرادية: فالعرف لا يمكن أن تؤسسه أفعال تؤدى تحت ضغط، أو من خوف خطير وجائر[٦]. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن موافقة الأمير ليست ضرورية للتأسيس الصحيح للعرف أو للقانون العرفى. ومع ذلك، فإن هذه الموافقة قد تكون بطرق مختلفة. فهى إما أن تكون بالموافقة الصريحة والمعلنة، أو بإقرار مسبق لإدخال عرف، أو بتأكيد معاصر أو لاحق، أو أن الأمير لا يفعل شيئًا لفحص العرف والتأكد منه عندما يصبح واعيًا به[٧] . وبالتالى، فإن الموافقة الضمنية من جانب صاحب السيادة يمكن أن تكفى.

وقد يكون للعرف المشروع آثار متعددة مختلفة. فهو قد يؤسس قانونًا، وقد يخدم فى تفسير قانون موجود، أو أنه قد يلغى قانونًا ويبطله[٨]. وفيما يخص الأثر

---

(1) Ibid, 7, 6, 7.

(2) Ibid, 7, 9, 3.

(3) Ibid, 7, 9, 12.

(4) Ibid, 7, 10, 1.

(5) ibid, 7,12, 1.

(6) Ibid, 7,12,10.

(7) Ibid, 7, 13, 6.

(8) Ibid 7, 14,1.

الأول، فإن عشر سنوات تكون ضرورية وتكفى لتأسيس عرف مشروع وقانونى[١]. وفيما يخص إلغاء القانون وإبطاله عن طريق العرف، فإن إرادة مزدوجة، وهى إرادة الشعب، وإرادة الأمير تكون ضرورية لتحقيق هذا الأثر[٢]، على الرغم من أن موافقة ضمنية من جانب الأمير يمكن أن تكفى. بل ويمكن للعرف أن يؤسس قانونًا جنائيًا[٣]. إن بقاء عرف عشر سنوات ضرورى لإلغاء القانون المدنى وإبطاله؛ بيد أنه فى حالة القانون الكنسى تكون مدة أربعين سنة ضرورية لأن يكون عرف ما تقادميًا فى مقابل قانون ما[٤].

يعالج سوريز حق الامتياز فى الكتاب الثامن من مؤلفه "عن القوانين"، ويعالج القانون الوضعى الإلهى فى الكتاب التاسع والعاشر. وللمرور مر الكرام على هذين الموضوعين فإنى أقترح أن أقول شيئًا عن وجهة نظر سوريز عن علاقة الكنيسة بالدولة.

١٧ - يناقش سوريز فى مؤلفه "دفاع عن الإيمان الكاثوليكى والرسولى" ويرفض وجهة النظر التى تقول إن البابا ليست لديه السلطة الروحية العليا فحسب، بل لديه كذلك السلطة المدنية العليا لأن صاحب السيادة الدنيوى ليست لديه سلطة عليا فى الشئون الدنيوية. ويستعين بأقوال البابا، ثم يستمر ليبرهن على أنه[٥] لا يمكن اكتشاف حق عادل الذى به يكون للبابا سلطة قانونية مباشرة فى الشئون الدنيوية على الدول المسيحية كلها. ودون حق عادل لا يمكن أن تكون له هذه السلطة القانونية. ولا

---

(1) Ibid, 7, 15, 2.

(2) Ibid, 7, 18, 5.

(3) Ibid, 7, 16, 3.

(4) Ibid, 7, 18, 12.

(5) Defence, 3, 5, 11.

يوجد دليل على أن قانونًا إلهيًا أو قانونًا بشريا قد منح هذه السلطة القانونية للبابا. ويسلّم سوريز، بالطبع، بسلطة البابا القانونية الدنيوية من حيث إنه حاكم دنيوى على الدول البابوية؛ لكنه يرفض النظر إلى أصحاب السيادة الدنيويين الآخرين على أنهم مجرد نواب للمقام البابوى. وبمعنى آخر، تتميز الكنيسة والدولة، وهما مجتمعان مستقلان، حتى على الرغم من أن الغاية التى توجد من أجلها الكنيسة تكون أسمى من الغاية التى توجد من أجلها الدولة.

لكن، على الرغم من أن البابا ليست لديه سلطة قانونية مدنية مباشرة أو رئيسية على أصحاب السيادة الدنيويين، فإن لديه سلطة توجيهية عليهم، ليس بوصفهم أفرادًا فحسب، بل بوصفهم كذلك أصحاب سيادة. ولدى البابا بفضل سلطته القانونية الروحية سلطة توجيه الأمراء الدنيويين من أجل بلوغ غاية روحية[1]. "ولا نعنى بالسلطة التوجيهية ببساطة السلطة التى تنصح، وتحذر، وتطلب؛ لأن هذه الأمور لا تخص سلطة عليا، بل نعنى بها سلطة الإلزام الصارم"[2]. إن الملوك الدنيويين هم رعايا البابا الروحيين؛ وتشمل سلطة البابا الروحية سلطة توجيه الملك فى استخدام سلطته الدنيوية، "إذا انحرف فى أى مسألة عن العقل السليم، أو عن الإيمان، أو العدالة، أو البر"[3]. ويتضمن ذلك سلطة غير مباشرة من جانب البابا على الشئون الدنيوية. وقد يحدث خلاف بين المصلحة أو المنفعة الخيرة الروحية، والمصلحة أو المنفعة الدنيوية، وفى هذه الحالات لابد أن يخضع صاحب السيادة الدنيوية للمصلحة أو المنفعة الروحية[4]. ولا يحاول البابا أن يستولى عنوة على السلطة القانونية الدنيوية المباشرة؛ أما فى

(1) Ibid, 3, 22,1.

(2) Ibid.

(3) Ibid, 3, 22, 5.

(4) Ibid, 3, 22, 7.

الحالات الضرورية فإنه قد يتدخل من أجل المصلحة أو المنفعة الخيرة الروحية، بحكم سلطته غير المباشرة.

وبذلك، فإن سوريز يؤكد مذهب سلطة البابا القانونية غير المباشرة فى المجال الدنيوى. كما أنه يؤكد القول بأن لدى البابا "سلطة دنيوية جبرية أو قهرية على الأمراء الدنيويين الأشرار بصورة لا تقبل الإصلاح، وبصفة خاصة على المنشقين، والهراطقة العنيدين"[1]. لأن السلطة التوجيهية دون السلطة الجبرية أو القهرية لا تكون فعالة. ولا تمتد هذه السلطة فحسب إلى إنزال العقوبات الروحية مثل الحرمان من المشاركة الكنسية، بل تمتد أيضاً إلى إنزال العقوبات الدنيوية مثل الإقالة من العرش[2]، فى حالة الضرورة. وبالنسبة للملوك عديمى الأخلاق، حتى إذا لم يكن لدى البابا السلطة فى أن يعاقبهم ، فإنه تكون لديه السلطة فى تخليص رعاياهم المسيحيين من الموالاة لهم، إذا كان المسيحيون معرضين لخطر الدمار الأخلاقى[3].

١٨ - وفى الختام، قد نقول شيئاً ما عن الموضوع الخاص بمذهب سوريز عن الحرب.

ليست الحرب شراً على نحو أصيل: إذ يمكن أن تكون هناك حرب عادلة. فالحرب الدفاعية مباحة ومسموح بها، بل إنها تكون إجبارية فى بعض الأحيان[4]. بيد أن ثمة شروطاً معينة لابد من مراعاتها لتكون الحرب عادلة. أولها، لابد أن تشن الحرب عن طريق سلطة شرعية؛ وهذه السلطة هى سلطة صاحب السيادة الأعلى[5].

(1) Ibid, 3, 23, 2.

(2) Ibid, 3, 23, 10.

(3) Ibid, 3, 23,22.

(4) De triplici virtute theological, de caritate, 13, 1, 4.

(5) Ibid, 13, 2, 4.

لكن لدى البابا الحق في أن يصر على أنه لابد من الرجوع إليه في مسائل الخلاف بين أصحاب السيادة المسيحيين، على الرغم من أن أصحاب السيادة ليسوا ملزمين بضمان تفويض البابا قبل شن الحرب، إذا لم يعلن البابا صراحة أنهم لابد أن يفعلوا ذلك(١).

وثاني هذه الشروط الخاصة بالحرب العادلة هي أنه لابد أن يكون سبب شن الحرب عادلاً. فالمعاناة من الظلم الشديد الذى لا يمكن إصلاحه أو الانتقام منه بأى طريقة أخرى هى سبب عادل للحرب مثلاً(٢). ولابد من الشروع فى الحرب الدفاعية، لكن قبل أن تبدأ الحرب الهجومية لابد أن يقدّر صاحب السيادة فرصه الخاصة بالنصر، ولا يبدأ الحرب إذا كان هناك احتمال أن يخسرها أكثر من أن يكسبها(٣). وسبب هذا الشرط هو أنه إذا كان الأمر غير ذلك فإن الأمير سيجلب على نفسه مخاطرة إنزال الأضرار الجسيمة بدولته. (ولا يعنى سوريز "بالحرب الهجومية" "الحرب العدوانية"، وإنما يعنى بها الحرب العادلة التى يكون الشروع فيها بحرية. فمن المشروع إعلان الحرب بحرية لإصلاح الأضرار التى يُعانى منها، أو للدفاع عن الأبرياء).

والشرط الثالث للحرب العادلة هو أنه لابد أن تُدار الحرب بصورة ملائمة، ولابد من مراعاة تَنَاسُب مُناسِبٍ أثناء سيرها وفى حالة النصر. وقبل أن تبدأ الحرب، يكون الأمير ملزمًا بأن يوجه انتباه صاحب سيادة الدولة الأخرى بوجود سبب عادل للحرب، ويطلب تعويضًا كافيًا. وإذا كانت العروض الأخرى تكفى لإصلاح الضرر الذى حدث، فإنه يكون ملزمًا بقبولها؛ ومع ذلك فإنه إذا هاجم فإن الحرب لن تكون عادلة(٤). ومن

(1) Ibid, 13, 2, 5.

(2) Ibid, 14, 4, 1.

(3) Ibid, 13, 4, 10.

(4) Ibid, 13, 7, 3.

المشروع أثناء الحرب إنزال كل الخسائر بالعدو، تلك الخسائر التى تكون ضرورية لتحقيق النصر، شريطة ألا تتضمن هذه الخسائر ضررًا أساسيًا بالأشخاص الأبرياء [١]. وأخيرًا، بعد كسب الحرب، فإن الأمير قد يفرض على العدو المنهزم عقوبات تكفى لعقوبة عادلة، وقد يطلب تعويضًا عن كل الخسائر التى تكبدتها دولته، بما فى ذلك تلك الخسائر التى تكبدها فى الحرب[٢]. وبعد الحرب "قد يُعدم أيضًا أفراد معينون من بين أفراد العدو بعدالة"[٣].

وفيما يخص "الأبرياء"، فإنه واضح فى القانون الطبيعى أن الأبرياء هم: الأطفال، والنساء، وكل أولئك الذين لا يستطيعون حمل السلاح"، فى حين أنه وفقًا لقانون الأمم يكون الأبرياء هم السفراء، ووفقا للقانون الوضعى يكون الأبرياء هم المتدينون والكهنة من بين المسيحيين. "وكل الأشخاص الآخرين مذنبون؛ لأن الحكم الإنسانى ينظر إليهم على أنهم قادرون على حمل الأسلحة من حيث إنهم يفعلون ذلك فى حقيقة الأمر"[٤]. إن الأشخاص الأبرياء قد لا يُقتلون على الإطلاق؛ لأن قتلهم شر على نحو أصيل؛ لكن إذا لم يتحقق النصر دون قتل الأبرياء "العارض"، فيكون من المشروع قتلهم[٥]. ويقصد سوريز بذلك أنه من المشروع، مثلاً، نسف جسر، أو تحطيم مدينة إذا كانت مثل هذه الأفعال ضرورية للنصر، حتى على الرغم من أنه يكون لدى المهاجم المبرر لأن يعتقد أن هذه الأفعال تتضمن موت بعض الأشخاص الأبرياء "بصورة عارضة". ومع ذلك، فإنه ليس من المشروع القيام بهذه الأفعال بهدف قتل أناس أبرياء.

(1) Ibid, 13, 7, 6.

(2) Ibid, 13, 7, 7.

(3) Ibid.

(4) Ibid, 13, 7, 10.

(5) Ibid, 13, 7, 15.

وثمة مسألة تتعلق بالحرب يناقشها سوريز[1] وهى إلى أى حد يكون الجنود الذين يشرعون فيها ملزمين أخلاقيًا بالتيقن عما إذا كانت الحرب عادلة أوغير عادلة. ورده، باختصار، هو كالآتى. إن الجنود النظاميين الذين هم رعايا أمير ما ليسوا ملزمين بأن يقوموا بتحر دقيق قبل الإذعان للاستدعاء للحرب؛ ففى إمكانهم أن يفترضوا أن الحرب عادلة، إذا لم يكن العكس واضحًا وجليًا. وإذا كانت لديهم ببساطة شكوك تخمينية عن عدالة الحرب، فإنهم يتغاضون عن هذه الشكوك؛ أما إذا كان لدى الجنود مبررات عملية ومقنعة للاعتقاد أن عدالة الحرب مشكوك فيها إلى حد كبير، فإنهم يقومون بتحريات أبعد. وبالنسبة للطماعين فى الكسب الذين هم ليسوا رعايا الأمير الذين يقترحون شن الحرب، فإن سوريز يرى أنه على الرغم من أنه يبدو أن الرأى العام يقول إنهم ملزمون بالتحرى عن عدالة الحرب قبل تجنيدهم للحرب، فإنه هو نفسه لا يجد فرقًا أو اختلافًا فى واقع الأمر بين الرعايا، وغير الرعايا. والمبادئ العامة هى: (أ)- إذا كان الشك الذى يثار حول عدالة الحرب سلبيًا بصورة خالصة، فمن المحتمل تجنيد الجنود دون القيام بأى تحر أبعد، و (ب)- إذا كان الشك إيجابيًا، وإذا قدّم كلا الطرفين حججًا معقولة ومقبولة، فإنه يجب التحرى عن حقيقة الحجج الخاصة بتجنيدهم. وإذا لم يستطيعا اكتشاف الحقيقة، ندعهم يساعدان الطرف الذى يحتمل أن يكون على حق. ويعنى "التحرى" من الناحية العملية بالنسبة لجندى عادى استشارة "الأشخاص الفطنين، وذوى الضمير الحى"، لكن إذا كوّن الجنود جماعة منظمة، فإنه يمكن أن يتركوا التحرى والقرار لقائدهم. وبالنسبة لصاحب السيادة الذى يريد أن يشن حربًا، فإنه يكون ملزمًا، بالطبع، بالتحرى بعناية ودقة عن عدالة قضيته، وقد لا يذهب إلى الحرب إذا كان من المحتمل أن يكون الطرف الآخر على حق، ويتخلى عنها إذا كان من المؤكد أخلاقيًا أن العدالة فى جانب الطرف الآخر[2].

---

(1) Ibid, 13. 7, 8-12.

(2) Ibid, 13, 6. 2.

"الفصل الرابع والعشرون"

عرض مختصر للمجلدات الثلاثة الأولى

الفلسفة اليونانية: الكسمولوجيات السابقة على سقراط واكتشاف الطبيعة. نظرية أفلاطون عن الصور (المثل) وفكرة الله. أرسطو وتفسير التغير والحركة. الأفلاطونية المحدثة والمسيحية - أهمية فلسفة العصور الوسطى فى اكتشاف أرسطو- الفلسفة واللاهوت - نشأة العلم

١ - عالجت فى المجلد الأول من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة" فلسفة الإغريق والرومان. وإذا نظر المرء إلى الفلسفة اليونانية على أنها بدأت فى القرن السادس قبل الميلاد، وانتهت مع إغلاق جوستنيان الأكاديمية الأثينية فى عام ٥٢٩ بعد الميلاد، فإنه يستطيع أن يقول إنها استمرت ألف عام تقريباً، وأنها شكلت فترة محددة من التفكير الفلسفى ذات حقب معينة أكثر أو أقل تحديداً.

(أ)- الحقبة الأولى هى، وفقًا للتقسيم التقليدى، حقبة الفلسفة السابقة على سقراط؛ ومن المعتاد أن يتم تصوير هذه الحقبة على أنها تتميز فى الغالب بالتأمل الكسمولوجى. وتستند وجهة النظر هذه على سقراط فى محاور "فيدون"، وعلى أرسطو بالطبع، الذى فسر تفكير الفلاسفة السابقين عن طريق نظريته الخاصة فى العلل إلى حد كبير، والذى يتحدث عن الفلاسفة اليونان الأوائل من حيث إنهم اهتموا "بالعلة المادية"، وعن مفكرين مثل إمبدوقليس، وأنكساجوراس من حيث إنهم اهتموا بمصدر

الحركة، أو العلّة الفاعلة. وأعتقد أن وجهة النظر هذه عن الفلسفة السابقة على سقراط؛ وأعنى أنها كانت فى الغالب، مع أنها لم تكن فقط بالتأكيد، كسمولوجية فى الطابع، معقولة وصحيحة بصورة جلية وواضحة. ويمكن للمرء أن يعبر عنها بالقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط اكتشفوا "الطبيعة"؛ أعنى أنهم كوّنوا فكرة عن الكون، أو عن نسق فيزيائى منظم يحكمه قانون. والقول بأنه يمكن النظر إلى كون على أنه إلهى بمعنى ما، وأنه يمكن للمرء أن يميز فى نظريات عن العناصر الصوفية السابقة على سقراط العلاقة التى يمكن تتبعها بينها وبين نظريات عن نشأة الكون أكثر قدمًا، هو قول صحيح، بيد أن هناك عالمًا من الاختلاف بين نظريات عن نشأة الكون صوفية وكسمولوجيات الفلاسفة السابقين على سقراط. هناك علاقة، لكن هناك اختلافًا أيضًا. وقد بدأ عمل الخيال، والمخيلة فى التراجع والتقهقر قبل عمل العقل التأملى، القائم على درجة ما على معطيات تجريبية.

وأعتقد أنه من المهم أن نتذكر أن الكسمولوجيات السابقة على سقراط تمثل حقبة ما قبل علمية من التفكير. ومن ثم، لم يكن هناك تمييز بين الفلسفة والعلوم التجريبية، ولا يمكن أن يكون مثل هذا التمييز فى واقع الأمر. فالعلوم التجريبية كان ينبغى عليها أن تحقق مرحلة معينة من التطور قبل أن يتم التمييز بصورة محكمة، وقد نتذكر أنه حتى بعد عصر النهضة استخدمت "الفلسفة الطبيعية"، أو "الفلسفة التجريبية" كاسم لما نسميه "العلم الفيزيائى". لقد اتجه الفلاسفة اليونانيون الأوائل ببساطة إلى فهم طبيعة العالم، وركزوا اهتمامهم على مشكلات معينة أثارت اهتمامهم وحب استطلاعهم، أو "الدهشة" على حد تعبير أرسطو. وبعض هذه المشكلات هى ما نسميه "مشكلات علمية" بالتأكيد؛ بمعنى أنه لا يمكن معالجتها معالجة مناسبة إلا باستخدام المنهج العلمى، على الرغم من أن الفلاسفة السابقين على سقراط حاولوا أن يحلوا هذه المشكلات بالوسيلة الوحيدة التى كانت فى حوزتهم؛ وأعنى بذلك عن طريق التأمل فى ملاحظات عليّة، وعن طريق التأمل النظري. واستخدموا فى بعض الحالات تخمينات متألقة استبقت الفروض العلمية فى زمن أكثر تأخرًا. إذ يبدو أن إنكسيماندر طرح فرضًا ثوريًا عن أصل

الإنسـان، بينما النظرية الذرية عند ليقيبوس، وديمقريطس هى نموذج شـهير لاسـتباق تأملى أو نظرى لفـرض علمى جـاء فـيمـا بعـد. لقـد شـعـر النـاس فى البـداية بالدهشـة بالأشياء الأكثر وضوحاً، ثم أثاروا بعد ذلك صـعوبات وتساؤلات عن مسائل أكثر أهمية كمـا يرى أرسطو؛ ويذكـر تسـاؤلات عن الشـمس، والقمـر، والنجـوم، وعن نشـأة الكون. ويسـتحق تقرير أرسطو هذا التـأمل والتدبر. "فالدهشـة" التى يتحدث عنها هـى المصدر الأسـاسى للفلسـفة والعلم. غير أنهمـا لم يتـميزيا فى البداية، وعن طريق تمييز متـأخر اعتدنا عليه تماماً أصـبحنا نصنف التسـاؤلات الخاصـة بـالشمس، والقمر، والنجوم على أنها تسـاؤلات علمية. ويتضح بدرجة تكفى لنا أنه إذا أردنا أن نعرف النجوم، مثلاً، فإنه يجب علينا أن نتجـه إلى عـالم الفلك لكى يقـدّم لنا مـعلومـات: إذ يصـعب أن نذهب إلى الفيلسوف النظرى أو التأملى لكى يقدّم لنا هذه المعلومات. وعلى نحـو مماثل، لا نعتقد أن تسـاؤلات عن التكوين الفـيزيائى للمـادة، أو عن طبـيعة تركـيب الإبصـار (الموضـوع الذى اهتم به أمبادوقليس مثلا) يمكن أن يجيب عنها تـأمل نظرى.

ولو أننى قمت بكتابة الفصول الخاصـة عن الفلاسفة قبل سقراط فى مـجلدى الأول من جـديد، لتمنيت، كما أعتقد، أن أوجه انتباهاً أكثر إلى جوانب التفكير تلك؛ وأعنى بذلك الواقـعة التى تقول إن عدداً من التساؤلات التـى أثاروها هـى تلك التى ننظر إليـها على أنـها تسـاؤلات علمـيـة، وأن عدداً من النظريات التى طرحـوها كـانت اسـتـبـاقـات نظرية أو تأملية لفروض علمية متـأخرة. وفى الوقت نفسه لن يكون صـحيحاً أن نفترض أن الفـلاسـفـة السـابقين على سـقـراط لم يكونوا سـوى علمـاء مـدعين يعوزهم المنهج والوسـائل التقنية الضـرورية لمواصلة رسالتـهم الحقيقية. وربما قد يقول المرء شيئاً مثل ذلك عن طـاليس، وإنكسـيمنيـس؛ لكن مما يثـيـر العـجب أن يقـول ذلك عن بارمنيـدس، أو حـتى، كـمـا اعـتـقـد، عن هرقليطس. ويبدو لى أن الفـلاسفة السـابقين على سـقـراط، أو بعـضـهم على الأقل، أثاروا عدداً من المشكلات التى تُعد مشكلات فلسـفـيـة بصـورة مـلائمة بوجه عام. فـيبدو أن هـرقليطس، على سبـيل المثال، أثار مشكلات أخـلاقيـة لا يمكن للعلم التجريبى أن يجيب عنهـا. ومما هو عرضة للخلاف أن الدافع الذى كان وراء

نشاط بعضهم العقلى هو الرغبة فى "تفسير" الكون برد الكثرة إلى الوحدة، وباكتشاف طبيعة "الواقع النهائى"، وأنه كان لديهم هذا الدافع مشتركين فيه مع فلاسفة نظريين أو تأمليين متأخرين.

ولا أعتقد، بالتالى، أن لدى المرء الحق فى تفسير الفلاسفة السابقين على سقراط من حيث إنهم لا يعدون سوى رواد نظريين أو تأمليين للعلم. وفعل ذلك هو اتهام بتعميم تافه ومتهور إلى حد كبير. وفى الوقت نفسه، من الإنصاف أن نوجه انتباهًا إلى الواقعة التى تقول إن بعض التساؤلات الرئيسية التى أثاروها لم تكن تساؤلات لا يمكن الإجابة عنها بنفس الطريقة التى حاول بها (على نحو محترم) الفلاسفة السابقون على سقراط أن يجيبوا عنها. وبهذا المعنى، يكون صحيحًا أن نقول إنهم كانوا روادًا للعلم. كما أنه يكون صحيحًا كذلك، كما أعتقد، أن نقول إنهم كانوا فى الغالب "كسمولوجيين"، وأن قدرًا كبيرًا من مجال تأملهم الكسمولوجى قد استولى عليه العلم الآن، إذا جاز هذا التعبير. لكن على الرغم من أن المرء يستطيع أن يقول إنه إذا أراد أن يكون افتراضهم أن الطبيعة كون منظم فرضًا علميًا، فإنه يستطيع أن يقول بصورة مماثلة تمامًا إنه فرض فلسفى يكمن تحت العمل العلمى والبحث كله.

ب - وإذا كان الكسمولوجيون الأوائل قد اكتشفوا الطبيعة، فإن السوفسطائيين، وسقراط، وأفلاطون قد اكتشفوا الإنسان. وصحيح، بالطبع، أن هذا القول ليس دقيقًا ومغاليًا فيه على نحوين على أية حال. فأولًا، لم يكتشف السوفسطائيون، أو سقراط الإنسان بمعنى أن مكتشفًا قد اكتشف جزيرة لم تكن معروفة من قبل. ولأن الطبيعة لم يكتشفها الفلاسفة السابقون على سقراط بهذا المعنى. وثانيًا، كان لدى الفلاسفة السابقين على سقراط، مثل الفيثاغوريين، نظريات عن الإنسان، مثلما كان لدى أفلاطون نظريات عن الطبيعة. ومع ذلك، فإنه قد حدث فى زمن سقراط تحول فى الاهتمام الفلسفى. وهذا هو سبب قول بعض المؤرخين، وقدرتهم على أن يعززوا حجة معقولة للقول إن الفلسفة اليونانية بدأت مع سقراط. فمن وجهة نظرهم، يجب أن ننظر إلى الفلسفة السابقة على سقراط على أنها علم بدائى، وليست فلسفة على الإطلاق.

فلقد بدأت الفلسفة مع التحليل الأخلاقى السقراطى. وليست هذه هى وجهة نظرى عن الموقف، بل إنها موضع خلاف وجدال.

ولكن ليس غرضى أن أقول أى شىء أكثر عن تحول الاهتمام من الطبيعة إلى الإنسان. ولا يجب إنكار القول بأنه كان هناك هذا التحول فى الاهتمام فى حالة سقراط؛ وقد عالجت هذا الموضوع فى مجلدى الأول. وما أريد أن أقوم به الآن هو أن ألفت الانتباه إلى موضوع لم أشدد عليه فى هذا المجلد على نحو يكفى؛ وأعنى بذلك الدور الذى لعبه التحليل فى فلسفتى سقراط وأفلاطون. ومع ذلك، فمن الأفضل أن أقول إننى أرغب الآن أن أشدد على الدور الذى لعبه التحليل فى فلسفة أفلاطون، مادام أنها واقعة جلية بصورة تكفى وهى أن سقراط قد اهتم بالتحليل. (وعندما أقول ذلك، فإننى أفترض صدق وجهة النظر، التى قدمتها فى مجلدى الأول، وهى أن سقراط لم يخترع نظرية الصور أو المثل).

ويبدو لى أن نظرية أفلاطون عن القيم قامت إلى حد كبير جداً على تحليل قضايا أخلاقية، وعبارات - القيمة. وعلى الرغم من أن عبارات من هذا النوع لا تبدو لى أنها تتضمن إيماناً بموضوعية القيم بمعنى ما، فإنه لا يترتب على ذلك أن للقيم نوع الموضوعية الذى يبدو أن أفلاطون عزاه إليها. وإذا استعار المرء لغة هوسرل، فربما يستطيع أن يقول إن أفلاطون قام بتحليل فينومنولوجى "للماهيات" دون أن يذكر "الأبوخية"، وبذلك فإنه خلط الفينومنولوجيا الوصفية بالميتافيزيقا. كما أن خاصية من خصائص تفكير أفلاطون هى أنه لفت الانتباه إلى الاختلافات فى المعنى المنطقى بين أنواع مختلفة من العبارات. فقد رأى، مثلاً أن الأسماء التى تُستخدم فى بعض العبارات لا تدل على أى شىء فردى محدد، وأن هناك معنى يمكن أن تكون به هذه العبارات صحيحة حتى إذا لم تكن هناك أشياء فردية فى الوجود تناظر تلك الأسماء. وعلى هذا الأساس، طوّر نظريته عن "الصور" من حيث إنها امتدت إلى ألفاظ عامة وألفاظ معينة ومحددة. وبذلك فإن اللغة قد ضللته، وخلط المنطق بالميتافيزيقا.

وعندما أقول ذلك، فإننى لا أفترض أن فكرة أفلاطون عن الخير، ونظريته عن المثالية عديمة القيمة، وأن نظريته عن الصور ليست سوى نتيجة خلط المنطق بالميتافيزيقا . وقلما تقدم ملاحظاته عن الخير، على الرغم من أنها قد تكون غامضة، تدعيمًا للفكرة التى تقول إنه سلّم بالخير ببساطة، وفقط لأن استخدامنا لكلمة "خير" قد ضللته. بيد أن الحقيقة تظل وهى أن منظور أفلاطون الجدلى والمنطقى لميتافيزيقا "الصور"، أو "المثل" عرضة لاعتراضات خطيرة للغاية، وأعتقد أننى لم أبرز فى مجلدى الأول بصورة تكفى عنصر "التحليل اللغوى" فى فلسفة أفلاطون، أو خلطه المنطق بالميتافيزيقا.

وأعتقد أنه يمكن أن نشدد كثيرًا على نظرية الصور، أو المثل فى فكر أفلاطون. وليس هناك دليل حقيقى، بقدر علمى، على أنه قد تخلى عن هذه النظرية؛ ويبدو لى، بالفعل، أن الدليل المتاح يمنع أى افتراض كهذا. بيد أننى أعتقد فى الوقت نفسه أنه صحيح أن نقول إن فكرة العقل، أو النفس قد لعبت دورًا مهما للغاية بصورة متزايدة فى فكر أفلاطون. إن موضوع لاهوت أفلاطون غامض على وجه شهير، بيد أنه يتضح على الأقل أنه كان المؤسس الحقيقى للاهوت طبيعى. والقول بأنه أعطى أهمية عظيمة لفكرة عقل إلهي، أو نفس فى الكون أمر واضح فى محاورة "القوانين"، وواضح كذلك من محاورة "تيماوس"، حتى إذا كان يجب على المرء أن يسلّم بالطابع "الصوفى" لمضامين تلك المحاورة. وهذا لا يعنى القول، بالتأكيد، بأنه كان لدى أفلاطون أى فلسفة إلهية واضحة: وإذا كانت لديه، فإنه لم يكشف عن الحقيقة لقرائه بالتأكيد. وإذا كان المرء يعنى "بالإله". إله التوحيد اليهودى- المسيحى، فإن الدليل يفترض أن أفلاطون قد وصل إلى مظهرين عن الإله عن طريق خطين مختلفين من التفكير، لكنه لا يفترض، أولا يقدم لنا على الأقل أساسًا صلبًا للتأكيد، أن أفلاطون قد ربط مظهرى الألوهية هذين، وعزاهما إلى موجود شخصى واحد. وبذلك فإنه قد يقال إن الخير يمثل ما يسميه الفيلسوف المسيحى "الإله". تحت مظهر العلّة النموذجية، لكن لا ينجم عن ذلك، بالطبع، أن أفلاطون سمى الخير "الإله" وقد يقال إن خالق الكون فى محاورة "تيماوس"، والعقل

الإلهى أو النفس فى محاورة "القوانين" يمثل الله تحت مظهر العلّة الفاعلة، شريطة ألا نفهم بالعلّة الفاعلة فى هذا الصدد خالقًا بالمعنى الكامل، وإنما علّة نموذجية للبناء العقلى للعالم التجريبى، والعلة المنظمة لحركات الأجسام السماوية. بيد أنه ليس هناك دليل حاسم على أن أفلاطون وحد بين الخير والموجود الذى يمثله خالق الكون فى محاورة "تيماوس". ومع ذلك، فإنه يتضح أنه إذا كانت نظريته عن الصور هى حله لمشكلة ما، فإن نظريته عن العقل الإلهي، أو النفس هى حله لمشكلة أخرى، ويبدو أن هذه النظرية الأخيرة احتلت مكانة أكثر أهمية فى أفكاره بمرور الوقت.

ج - وأعتقد أنه بالنسبة لأرسطو، لابد أن يشدد المرء على محاولته لتقديم تفسير عقلى لعالم التجربة، ولاسيما اهتمامه المسبق بمهمة جعل التغير الذى يمكن ملاحظته، والحركة عقليين (إذ لابد أن نتذكر أن "الحركة" لا تعنى عند أرسطو ببساطة إمكان الانتقال؛ فهى تشمل التغير الكمى والكيفى أيضًا) ولا ينبغى على المرء، بالتأكيد، أن يستبعد، أو يترك جانبًا العناصر الأفلاطونية، أو العناصر الميتافيزيقية فى فلسفة أرسطو، كما لو كانت ببساطة رفاتًا لحقبة أفلاطونية فى تطوره الذى نسى أن يطرحها جانبًا، ولكن من المهم بمكان أن الإله الذى يتحدث عنه فى مؤلفه "الميتافيزيقا"، أو المحرك الذى لا يتحرك، مُسلَّم به من حيث إنه تفسير للحركة عن طريق العلّية الغائية. إن الإله الذى يتحدث عنه فى هذا المؤلف يبدو وكأنه فرض فلكى.

وإذا وضع المرء فى اعتباره اهتمام أرسطو المسبق بتفسير التغير، والحركة فإنه سيصبح من اليسير إلى حد كبير تفسير نقده الجذرى لنظرية الصور الأفلاطونية. إن نظرية أفلاطون، كما قلت سابقًا، تعرضت لانتقادات شديدة بناء على أسس منطقية بالتأكيد، وإننى أشك فيما إذا كان منظوره للنظرية يمكن أن يتصدى للنقد، على الرغم من القيمة الكبيرة التى يمكن أن يتمنى المرء أن يعزوها إلى النظرية منظورًا إليها فى ذاتها، ومُعدلة. ومن جهة أخرى، يبدو أن كثيرًا من انتقادات أرسطو لا مثيل لها، وغير مقنعة فى حالتها الراهنة. إن أرسطو يميل إلى افتراض أن ما وصل إليه أفلاطون فى نظريته عن الصور هو ما كان يعنيه، أى أرسطو، "بالصورة"؛ واعترض بالتالى على أن

نظرية أفلاطون عن الصور لم تحقق الوظيفة التى حققتها نظريته هو عن الصور، وأن النظرية الأفلاطونية خلف ومحال بالتالى. وهذا الخط من الاعتراض ليس موفقًا أو مناسبًا؛ لأنه يرتكز على افتراض هو أن نظرية أفلاطون حققت الوظيفة نفسها التى مالت نظرية أرسطو عن العلّية الصورية إلى تحقيقها. ولكن إذا وضع المرء فى اعتباره، كما أفترض، اهتمام أرسطو المسبق بتفسير التغير، والحركة، ورؤيته "الديناميكية"، فإن موقفه العدائى من النظرية الأفلاطونية يصبح مفهوما. لقد كان اعتراضه الأساسى هو أن النظرية كانت "ميتافيزيقية"، إلى حد كبير؛ لقد اعتقد أنها عقيمة وليس لها فائدة لتفسير مزيج التغير والثبات الذى نجده فى الأشياء، إذا جاز هذا التعبير؛ إنها ليست فرضًا له جذوره فى المعطيات التجريبية، أو يمكن أن يساهم فى تفسير المعطيات التجريبية، أو يمكن التحقق منه. ولا أريد أن أفترض أن أرسطو وضعى. بيد أنه إذا فُهمت كلمة "ميتافيزيقى" كما تُفهم اليوم أحيانًا؛ بمعنى أنها تشير إلى فروض بلا مبرر ولا يمكن التحقق منها تمامًا، فيكون واضحًا أن أرسطو قد نظر إلى النظرية الأفلاطونية على أنها "ميتافيزيقية" تمامًا. وإننى لا أعتقد بالتأكيد أن نظرية العلّية النموذجية ليس لها وظيفة تفسيرية؛ غير أنه يصعب أن يكون لها أى وظيفة كتلك إلا فى ارتباط بفكرة موجود إلهى قادر على نشاط أو فاعلية لا يقدر عليها إله أرسطو فى كتابه "الميتافيزيقا". وإذا نظر المرء إلى المسألة من وجهة نظر أرسطو، فإنه يستطيع بسهولة أن يفهم موقفه من النظرية الأفلاطونية. كما أنه يستطيع أن يفهم كيف استطاع القديس بونافنتورا فى العصر الوسيط أن ينظر إلى أرسطو على أنه فيلسوف طبيعى، لا على أنه ميتافيزيقى.

د- لقد صنع خالق الكون عند أفلاطون العالم التجريبى، وأضفى عليه نموذجًا عقليًا وفقًا لنموذج: أما إله أرسطو فقد كان التفسير النهائى للحركة، من حيث إنه العلة الغائية، للحركة. إن الإله لم يكن بالنسبة لكليهما خالق الموجودات التجريبية، بالمعنى الكامل. والفلاسفة اليونان الأكثر قربًا من فكرة الخلق، والاهتمام بمشكلة الوجود المتناهى من حيث هو كذلك هم الأفلاطونيون المحدثون.

بيد أن المسألة التى أريد أن أشدد عليها والتى تخص الأفلاطونية المحدثة هى طابعها من حيث إنها تأليف (تركيب) التفكير الفلسفى اليونانى، ومن حيث إنها نسق ارتبط فيه الأخلاق والدين. لقد قدمت نفسها من حيث إنها "سبيل للخلاص"، حتى كما لو كانت سبيلاً عقليًا إلى أبعد حد للخلاص لا يمكن أن يروق إلا لعقول قليلة نسبيًا. ويمكن أن نميز فى الفيثاغورية السابقة على سقراط تصور الفلسفة من حيث إنها سبيل للخلاص، على الرغم من أن هذا الجانب من الفيثاغورية قد انزوى وتراجع بالقدر الذى تطورت به الدراسات الرياضية فى هذه المدرسة. ويمكن للمرء أن يرى بجلاء فكرة الفلسفة من حيث إنها سبيل للخلاص عند سقراط، ونظريته عن الفضيلة من حيث إنها معرفة، والفكرة بارزة للعيان فى فكر أفلاطون أيضًا، على الرغم من أن الجانب المنطقى والرياضى قد تفوق عليها. لم يكن أفلاطون برجماتيًا بالطبع، بيد أن كتاباته لا تتطلب أى معرفة عظيمة لإدراك الأهمية التى أولاها لامتلاك الحقيقة بالنسبة لحياة الفرد، وللمجتمع بوجه عام. بيد أن الفكرة التى تقول إن الفلسفة سبيل للخلاص أصبحت واضحة فى الحقب المتأخرة من الأفلاطونية، وبصفة خاصة فى الأفلاطونية المحدثة. ويجب على المرء ألا يحفل بمذهب أفلوطين الخاص بارتقاء الإنسان الأخلاقى والدينى، الذى بلغ ذروته فى اتحاد منجذب بالواحد. وعندما فسر فورفوريوس الأفلاطونية المحدثة بأنها إحياء يونانى وأسمى من الناحية العقلية على ما يُظن للمسيحية، فإنه كان قادرًا على أن يفعل ذلك؛ لأن الفلسفة اليونانية تبنت طابعًا لدين فى الأفلاطونية المحدثة. وقد قُدمت الرواقية، والأبيقورية بوصفهما سبيلين للخلاص، ولكن على الرغم من أن الأخلاق الرواقية حازت شرفًا مدهشًا بالتأكيد فإنها لم تكن مذهبًا ذا درجة عقلية رفيعة على النحو الكافى الذى يمكّنها من أن تلعب الدور فى المراحل الأخيرة من الفكر اليونانى الذى لعبته الأفلاطونية المحدثة بالفعل.

إن الواقعة التى تقول إن الكُتاب المسيحيين الأوائل قد أخذوا مصطلحات، وأفكارًا من الأفلاطونية المحدثة قد تجعل المرء يشدد على الاتصال بين الفكر اليونانى والفكر المسيحى. وهذا هو الخط الذى تبنيته فى مجلدى الأول والثانى. وليس لدى نية فى أن

أتخلى عن صحة هذا الخط من التفكير الآن، وإنما لدى نية أيضًا فى أن أشدد على الواقعة التى تقول إن هناك انسلاخًا جادًا أيضًا بين الفكر اليونانى والفكر المسيحى. لقد أدرك أفلاطونى محدث مثل فورفوريوس بوضوح شديد الاختلاف بين فلسفة تعطى أهمية ضئيلة للتاريخ، وتكون فكرة إله مُجسد غير ممكنة التصور بالنسبة لها، ودين يعطى أهمية كبيرة لأحداث تاريخية عينية، ويقوم على إيمان بالتجسيد. وفضلاً عن ذلك، فإن القبول المسيحى للمسيح من حيث إنه ابن الله، والقبول المسيحى لوحى إلهى فى التاريخ يعنى بالنسبة للمسيحى أن الفلسفة من حيث هى كذلك لا يمكن أن تكون السبيل للخلاص. لقد فسر كُتاب مسيحيون مثل كليمنت الإسكندرى الفلسفة بالمعنى الحرفى بأنها "محبة الحكمة"، ونظر إلى الفلسفة اليونانية، وبصفة خاصة الأفلاطونية بمعنى أوسع، على أنها إعداد للمسيحية التى حققت بالنسبة للعالم اليونانى وظيفة تشبه تلك الوظيفة التى حققتها بالنسبة لليهود عن طريق القانون والرسل. ومن ثم فإن المرء قد يذهله الموقف الودود الذى أظهره كليمنت تجاه الفلسفة اليونانية فى مقابل الموقف الذى أظهره ترتوليان(*). لكن إذا نظر المرء إلى الموقف الأول بإمعان قليل، فإنه يرى مضامينه؛ وأعنى بذلك الدور الذى اضطلعت به الفلسفة اليونانية بطريقة محددة عن طريق الديانة المسيحية. ففى حقيقة الأمر، عندما تطورت الفلسفة بالفعل فى العالم الوسيط المسيحى جنحت إلى أن تكون "أكاديمية"، وأعنى بهذا أنها جنحت إلى أن تكون نصًا للجامعات، والمناطقة المهنيين. ولم ينظر فيلسوف مسيحى بالفعل إلى الفلسفة على أنها سبيل للخلاص، وعندما اقترب مفكرو العصر الوسيط من توجيه الاهتمام كثيرًا إلى عناوين ثانوية منطقية نسوا فى الغالب أن الفلسفة لا يمكن أن تكون بالنسبة لهم سوى حرفة "أكاديمية". وعندما يحكم المرء فى العصر الحديث على تصور الفلسفة بأنها "سبيل للخلاص"، فإنها تثبت مرة أخرى أنها التصور الذى نشأ عادة إما

(*) كوينتس سيبتميوس فلورينس ترتوليان (١٦٠-٢٢٠م)، ولد بقرطاجة، واعتنق المسيحية، ورُسم كاهنًا. من أشهر مؤلفاته: "إلى الأمم"، و "الدفاع"، و "النفس" (المترجم).

فى كفر باللاهوت المسيحى، والرغبة فى إيجاد بديل، أو فى الرغبة فى إيجاد منظور مقبول لأولئك الذين لم يُعدوا مسيحيين، إذا أثبت ذلك مفكرون مسيحيون. إن المسيحى المؤمن ينظر إلى الدين على أنه إلهام لحياته، وموجه لسلوكه بدلاً من الفلسفة، على الرغم من أنه قد يهتم بالفلسفة.

٢ – لقد تعقبت فى المجلد الثانى تاريخ الفلسفة فى العالم المسيحى حتى نهاية القرن الثالث عشر، مع أننى أدرجت دانز سكوت (المتوفى عام ١٣٠٨)، الذى تنتمى فلسفته إلى مذاهب القرن الثالث عشر العظيمة، لا إلى "المنهج الحديث" فى القرن الرابع عشر. وبذلك غطى المجلد الفترة الخاصة بآباء الكنيسة، والفترة الوسيطة الأولى، وفترة التفكير الميتافيزيقى البناءة على نطاق واسع. وخُططت معالم الفترة التالية، وأعنى بها الفترة الوسيطة المتأخرة، فى الجزء الأول من هذا المجلد.

وهذا التقسيم الرباعى للفكر الفلسفى المسيحى من بداية الفترة المسيحية حتى نهاية العصور الوسطى هو تقسيم تقليدى، وله ما يبرره وهو مفيد، كما أعتقد. بيد أنه يمكن أن نقوم بتقسيم أكثر بساطة بالقول إن الفلسفة الوسيطة تندرج فى فترتين أساسيتين هما: الفترة التى تسبق إدخال الأرسطية "الجسد" إلى العالم المسيحى الغربى، والفترة التى جاءت بعدها. وعلى أية حال، أعتقد أنه قد يصعب أن نغالى فى الأهمية الفلسفية لهذا الحدث، وهو اكتشاف أرسطو من جديد. وأننى أتحدث أساسًا بوصفى مؤرخًا. وقد يختلف الفلاسفة فى تقييماتهم للنظريات الأرسطية، لكنى أعتقد أنه لا وجود لأساس النزاع والخلاف حول أهمية اكتشاف أرسطو من جديد، إذا نظرنا إليه على أنه حدث تاريخى. وبغض النظر عن مذهب جون سكوت إريجينا، الذى لم يُعط له سوى أهمية ضئيلة، فإن مفكرى العصر الوسيط الأوائل لم يكن لديهم شىء يمكن أن نسميه مذهبًا فلسفيًا، ولم يكن لديهم بصفة خاصة معرفة عميقة بأى مذهب لا يدين بشىء للمسيحية. بيد أن اكتشاف أرسطو من جديد، وترجمة المفكرين المسلمين الرواد فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر، والجزء الأول من القرن الثالث عشر قدما لمعرفة مفكرى المسيحية فى العصر الوسيط لأول مرة مذهبًا متطورًا من عمل فيلسوف

وثني، والذى لم يدن بشيء للمسيحية. ومن ثم، مال أرسطو بصورة طبيعة إلى أن يخصص "الفلسفة" لهم. وإنه لخطأ جسيم أن نقر بالإصرار الشديد على تمسك بعض إسكولانى عصر النهضة بأفكار أرسطو الفيزيائية والعلمية إلى حد يجعلنا نتصور اكتشاف أرسطو على أنه كارثة فلسفية. لقد اشتهر أرسطو فى العصور الوسطى بأنه "الفيلسوف" بالفعل، وسُمى هكذا لأن مذهبه كان "الفلسفة" بالنسبة لمفكرى هذا العصر تقريبًا. بيد أن مذهبه كان يعنى بالنسبة لهم "الفلسفة" ليس لأنه كان أرسطيًا، بالمعنى الذى نميز به الأرسطية عن الأفلاطونية، والرواقية، والأبيقورية، أو الأفلاطونية المحدثة، مثلما لأنه كان المذهب الوحيد العظيم للفلسفة الذى كان لديهم عنه معرفة شاملة. ومن المهم إدراك هذه الحقيقة. وإذا تحدثنا عن محاولة القديس توما الأكوينى للتوفيق بين الأرسطية واللاهوت المسيحى مثلًا، فإننا نعرف طبيعة الموقف بصورة أفضل إذا خبرنا استبدال كلمة "فلسفة" بكلمة "الأرسطية". وعندما اتخذ بعض اللاهوتيين فى القرن الثالث عشر موقفًا عدائيًا من أرسطو، ونظروا إلى فلسفته على أنها تهديد أو خطر عقلى فى جوانب كثيرة، فإنهم رفضوا الفلسفة المستقلة باسم الإيمان المسيحى. وعندما قبل القديس توما الأكوينى المذهب الأرسطى بقدر كبير، فإنه أعطى رخصة للفلسفة. ويجب ألا يُنظر إليه على أنه أثقل كاهل الفكر المسيحى بمذهب فيلسوف يونانى معين. فالمغزى الأكثر عمقًا لفعله هو أنه اعترف بحقوق، فلسفة ومكانتها من حيث إنها دراسة عقلية تتميز عن اللاهوت.

ولابد أن نتذكر كذلك الواقعة التى تقول إن الانتفاع بالتعليم الجديد بطريقة بناءة يرجع إلى رجال مثل القديس توما الأكوينى ودانز سكوت اللذين كانا لاهوتيين أساسًا. لقد أثار اكتشاف أرسطو من جديد مشكلة العلاقة بين اللاهوت والفلسفة فى صورة أكثر دقة مما كان مفترضًا من قبل فى العصور الوسطى. وكان الأشخاص الذين قاموا بمحاولة جادة فى القرن الثالث عشر لمعالجة المشكلة بصورة بناءة لاهوتيين. وقد مال أساتذة كلية الآداب الذين عرفوا فى الغالب "بالرشديين اللاتين" إلى قبول فلسفة أرسطو بأسرها، كما بقيت، أو كما فسرها الرشديون، بطريقة تتسم

بالتقليد والمحاكاة. وعندما اتهموا بأن بعض نظريات أرسطو تتعارض مع اللاهوت المسيحى، فإنهم ردوا بأن مهمة الفيلسوف هى ببساطة أن يقدّم آراء فلسفية. وإذا كانوا مخلصين فى تقديم هذا الرد، فإنهم جعلوا الفلسفة وتاريخ الفلسفة شيئًا واحداً. وإذا لم يكونوا مخلصين، فإنهم قبلوا أرسطو بطريقة غير نقدية، وتتسم بالتقليد والمحاكاة. وفى كلتا الحالتين، لم يقبلوا موقفًا بناءً. وقد حاول القديس توما الأكوينى، من جهة أخرى، أن يؤلف بين الأرسطية، التى تعنى للجميع، كما قلت، "الفلسفة" فى الغالب، والديانة المسيحية. ومع ذلك، فإن هذه لم تكن مجرد محاولة لصب أرسطو فى قالب مسيحى كما يتصور بعض النقاد: بل إنها تتضمن تفكيراً جديداً، وتطويراً للفلسفة الأرسطية. إن عمل القديس توما الأكوينى لم يكن صنعًا من تشويه أو تحريف يدل على الجهل، وإنما هو بناء أصيل. فهو لم يفترض صدق الأرسطية لأنها أرسطية، ثم حاول أن يصبها فى قالب مسيحى. لقد كان مقتنعًا بأن الأرسطية، فى خطوطها الرئيسية، هى نتاج لاستدلال صحيح؛ وعندما هاجم مذهب الرشديين فى أحادية النفس، فإنه هاجمه بناء على أن الرشديين أساءوا، من وجهة نظره، تفسير أرسطو من جهة، ومن جهة أخرى بناء على أن مذهب أحادية النفس زائف، ويمكن بيان أنه زائف عن طريق الاستدلال الفلسفى. والأساس الثانى هو الأكثر أهمية. فقد اعتقد القديس توما الأكوينى أنه إذا عارضت نظرية فلسفية ما اللاهوت المسيحى فإنها تكون زائفة. بيد أنه كان يعى جيداً أنه لا يكفى من وجهة نظر فلسفية أن نقول إن نظرية ما تكون زائفة لأنها تعارض المسيحية. كما أنه كان يعى أنه لا يكفى أن نبرهن على أنها ترتكز على سوء تفسير لأرسطو. لقد كانت مهمته الأساسية هى أن يبين أن النظرية ترتكز على استدلال سيئ أو غير مقنع. وبمعنى آخر، إن إمعان النظر من جديد فى الأرسطية إمعان فلسفى من جديد فلسفى؛ فهى ببساطة لا تأخذ شكل مقابلة نظريات أرسطية، ونظريات أرسطية على ما يظن باللاهوت المسيحى، واستبعاد، النظريات أو تغييرها التى تعارض هذا اللاهوت دون أى حجة فلسفية. لقد كان على استعداد تام لأن يواجه كلاً من الأرسطيين، والمعارضين للأرسطيين بناء على حجتهم؛ أعنى أنه استعان فى ذلك بالاستدلال. وبذلك فإنه طوّر الفلسفة من حيث إنها فرع من الدراسة

مستقل، وأعنى بذلك أنها فرع مستقل عن اللاهوت من جهة، وعن مجرد ذكر كلمات أرسطو من جهة أخرى.

ويستطيع المرء أن يقول، بالتالى، إنه بسبب اكتشاف أرسطو من جديد المرتبط بعمل الفلاسفة اللاهوتيين فى القرن الثالث عشر بلغت الفلسفة الوسيطة مكانة ناضجة. فقد وسّعت معرفة أعمال أرسطو الميتافيزيقية والفيزيائية تصور مفكرى العصور الوسطى للفلسفة، التى لم يعد ينظر إليها على أنها مرادفة للديالكتيك. وبذلك فإن الأرسطية هى مبدأ خصب ذو أهمية أولى فى تطور الفلسفة الوسيطة. ومما هو موجب للأسف بلا شك أن العلم الأرسطى، وبخاصة علم الفلك الأرسطى، قد أضفيت عليه درجة من الاحترام اكتسبها لذاته فى أنحاء معينة؛ غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن أرسطو الفيلسوف كان بعيداً جداً عن أن يكون ثقلاً مُشلاً، وعبئاً حول رقاب مفكرى العصور الوسطى. فدونه قلما كان يمكن للفلسفة الوسيطة أن تتقدم بسرعة مثلما تقدمت. لأن دراسة أعمال أرسطو لم ترفع المستوى العام للتفكير الفلسفى والتحليل فحسب، بل إنها أيضاً وسّعت مجال دراسة الفلاسفة فى العصور الوسطى إلى حد كبير. فمعرفة نظريات أرسطو السيكولوجية والإبستمولوجية مثلاً أدت إلى تأمل مطول فى هذين الموضوعين. وعندما تم قبول موقف أرسطو العام، كما قبله القديس توما الأكوينى، نشأت مشكلات جديدة، أو أن مشكلات قديمة قُدمت بصورة أكثر دقة. لأنه إذا لم يكن هناك أفكار فطرية، وتتكون أفكارنا باستقلال عن الإدراك الحسى، فإن السؤال يثار وهو كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة، من حيث إن الميتافيزيقا تتضمن التفكير، وتتحدث عن موجودات تجاوز المادة. وما المعنى الذى يمكن أن يُعطى لألفاظ تصف موجودات متعالية؟ ولقد كان القديس توما الأكوينى على وعى بهذه المشكلات، وبأصلها، وأولاها أهمية ما، بينما كان سكوت كذلك على وعى بالحاجة إلى تقديم تبرير نظرى للميتافيزيقا. ومما هو محل للخلاف أيضاً أن نزعة أرسطو التجريبية كانت أحد المؤثرات التى أدت فى القرن الرابع عشر إلى خطوط من النقد التى قوضت المذاهب الميتافيزيقية التى هى نفسها قامت على أفكار أرسطو. وصفوة القول، أيا كان

تقدير المرء لقيمة نظريات أرسطو، فإنه يصعب إنكار الواقعة التى تقول إن معرفة مفكرى العصور الوسطى بفلسفته كان لها تأثير قوى، وواسع النطاق فى إثارة التفكير الفلسفى فى العصور الوسطى. وعندما أصبح لأفكاره تأثير خافت على التفكير، فإن ذلك يرجع ببساطة إلى واقعة مفادها أن حركة التفكير الحية، والخلاقة التى أثارتها كتاباته فى أول الأمر قد استنفدت، فى الوقت الحاضر على الأقل.

بيد أنه إذا شدد المرء على أهمية الأرسطية بالنسبة للفلسفة الوسيطة، فإنه لابد أن يتذكر أيضا أن فلاسفة القرن الثالث عشر اللاهوتيين جعلوها أكثر عمقًا بصورة ملحوظة من وجهة النظر الميتافيزيقية. لقد اهتم أرسطو نفسه بتفسير كيفية العالم؛ وأعنى بذلك خصائص العالم المؤكدة، وبصفة خاصة التغير، أو الصيرورة، أو "الحركة". ومع ذلك، فإن ثمة تحولاً فى الاهتمام، مع فيلسوف مثل القديس توما الأكوينى؛ فقد أصبحت مشكلة كيفية العالم؛ أعنى مشكلة وجود موجودات متناهية، أولية وأساسية. وصحيح تمامًا، بالطبع، كما يبين جلسون ببصيرته المعتادة، أن مذهب الخلق المسيحى- اليهودى وجه الاهتمام إلى هذا الموضوع؛ وحدث ذلك بصورة واضحة قبل زمن القديس توما الأكوينى بفترة طويلة. غير أن القديس توما الأكوينى عبّر عن أولوية هذه المشكلة بالنسبة للميتافيزيقى المسيحى فى نظريته عن التمييز بين الماهية والوجود (أو بالأحرى فى استخدامه التمييز، لأنه لم يخترعه). ويمكن، بالتالى، تسمية فلسفة القديس توما الأكوينى فلسفة "وجودية" بمعنى يصعب به على المرء أن يسمى فلسفة أرسطو فلسفة "وجودية".

٣ – لقد كان لدى مفكرى العصور الوسطى معرفة ما بالمنطق الأرسطى. وفى الوقت الذى كانت لا تعنى فيه الفلسفة لمعظم الناس سوى المنطق، أو الديالكتيك، كان من المفهوم تمامًا أنه يجب النظر إلى الفلسفة على نطاق واسع على أنها بعبارة شهيرة، "خادمة اللاهوت". إن المنطق، كما يرى أرسطو، وسيلة للاستدلال، ولم يكن فى العصور الوسطى الأولى الكثير جداً الذى يمكن أن تطبق فيه هذه الوسيلة خارج الميدان اللاهوتى. وعلى الرغم من أن تمييزاً تم، وقتئذ، بين الإيمان والعقل؛ أعنى بين

الحقائق المسلم بها من مصدر ثقة، ويصدقها الإيمان، والحقائق المسلم بها من حيث إنها نتيجة البرهان، فإن مشكلة العلاقة بين الفلسفة واللاهوت لم تكن قاطعة. غير أنه عندما أصبح المذهب الأرسطى كله معروفًا فى الجامعات المسيحية تجاوز ميدان الفلسفة ميدان الديالكتيك. لقد أدخلت نشأة اللاهوت الطبيعى أو الفلسفى (الذى توجد جذوره، بالطبع، فى كتابات القديس أنسلم)، ونشأة الفلسفة الطبيعية أو الكسمولوجيا، بالإضافة إلى السيكولوجيا الميتافيزيقية فكرة الفلسفة من حيث إنها فرع من الدراسة يتميز عن اللاهوت، وعما نسميه الآن "العلم". وترتب على ذلك، بالتالى، أنه كان ينبغى على المفكرين المسيحيين أن يوجهوا اهتمامهم إلى العلاقة الملائمة بين الفلسفة واللاهوت.

وقد أجملت آراء القديس توما الأكوينى فى هذه المسألة فى المجلد الثانى من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة"، ولا أريد أن أكررها هنا. ويكفى أن نتذكر أنه أعطى ترخيصًا للفلسفة، واعترف باستقلالها الأصيل. ومن الطبيعى أن القديس توما الأكوينى، المسيحى المؤمن، كان مقتنعًا بأن النظرية الفلسفية التى تعارض المسيحية زائفة؛ لأنه لم يضع فى اعتباره الفكرة المحالة التى تقول إن قضيتين متناقضتين يمكن أن تكونا صادقتين فى نفس الوقت. لكن، إذا سلمنا بصدق المسيحية، فإنه يقتنع بأنه يمكن بيان باستمرار أن قضية فلسفية ما تتعارض مع المسيحية هى تكون نتيجة حجج رديئة، أو باطلة. وقد ويخطئ الفلاسفة من حيث إنهم مفكرون أفراد فى استدلالهم، ويناقضون الحقيقة الموحى بها؛ بيد أن الفلسفة نفسها لا يمكن أن تفعل ذلك. وليس هناك شىء مثل الفيلسوف المعصوم من الخطأ، لكن، إذا كان مثل هذا الشىء، فإن نتائجه تنسجم باستمرار مع الحقيقة الموحى بها، على الرغم من أنه يصل إلى نتائجه بصورة مستقلة عن معطيات الوحى.

وثمة وجهة نظر منظمة وملائمة عن علاقة الفلسفة باللاهوت بالطبع. بيد أنه يجب على المرء أن يلاحظ كذلك أن الميتافيزيقى عندما لا يستطيع، كما يرى القديس توما الأكوينى، أن يبرهن على أسرار المسيحية الموحى بها، مثل التثليث، فإنه يستطيع أن

يبرهن، أو يؤكد بيقين "ديباجات" الإيمان، مثل وجود الله القادر على أن يوحى بحقائق للناس. ومع ذلك، فإنه فى القرن الرابع عشر، كما رأينا فى الجزء الأول من هذا المجلد، بدأ عدد من الفلاسفة يرتابون فى صحة البراهين التى سلم بها القديس توما الأكوينى من حيث إنها براهين صحيحة على "ديباجات الإيمان"، وأعنى من حيث إنها براهين على الأسس العقلية للإيمان. ويصعب الارتياب بصورة مشروعة فى حقهم فى نقد أى برهان معطى؛ لأن التحليل والنقد أساسيان للفلسفة. فإذا اعتقد فيلسوف أن المبدأ القائل إن كل ما يتحرك يجب أن يكون له محرك مثلاً لا يمكن أن يكون له الأهمية التى أعطيت له فى الدليل الأول على وجود الله عند القديس توما الأكوينى، فإنه يكون محقًا فى أن يقول ذلك. ومن جهة أخرى، إذا ارتاب فيلسوف فى صحة كل الأدلة على وجود الله، فإنه يصعب تأكيد العلاقة الوثيقة بين الفلسفة واللاهوت التى أقرها القديس توما الأكوينى، وتصبح مشكلة عقلانية الإيمان قاطعة. بيد أنه لم يُعط أى اهتمام جاد لهذه المشكلة بالفعل فى القرن الرابع عشر. ففيلسوف لاهوتى مثل وليم أوكام شك فى صحة الأدلة الميتافيزيقية على وجود الله دون أن يبحث بجدية ما عساها أن تكون طبيعة الأدلة على وجود الله، أو ماعساه أن يكون الأساس العقلى لإيماننا بالله إذا كان لا يمكن البرهنة على وجوده بالطريقة التقليدية. ولما كان كثير من "الاسميين" الرواد لاهوتيين، ولما كانت، من ناحية ثانية، الخلفية العقلية العامة لا تزال تقدمها المسيحية، ولما كان، من ناحية ثالثة، اهتمام كثير من الفلاسفة مستغرقًا فى مشكلات منطقية وتحليلية (وفى مشكلات سياسية وكنسية كما كان عند أوكام)، فإن المشكلات التى أثارها النقد الاسمى للميتافيزيقا التقليدية لم تُفهم تمامًا، أو تُناقش على نحو كاف. لقد مال اللاهوت والفلسفة إلى الانفصال، بيد أنه لم يتم الاعتراف أو التسليم بالواقعة بجلاء ووضوح.

٤ - رأينا فى الجزء الأول من هذا المجلد كيف أن المنهج الحديث انتشر فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر. كما رأينا كيف كانت هناك فى القرن الرابع عشر استباقات لرؤية علمية جديدة على الأقل، تطورت بسرعة مذهلة فى عصر النهضة. وإذا

كان الفلاسفة السابقون على سقراط اكتشفوا الطبيعة، بالمعنى الذى كونوا به فكرة عن كون، أو نظام يحكمه قانون، فإن علماء عصر النهضة قد اكتشفوا الطبيعة بالمعنى الذى طوروا به استخدام المنهج العلمى فى اكتشاف "القوانين" التى تحكم الأحداث الطبيعية بالفعل. إن الحديث عن قوانين تحكم الطبيعة قد يكون محلاً للاعتراض؛ غير أن المسألة لم تكن استخدام هذه اللغة أو تلك آنذاك، أو هذه اللغة أو تلك التى ينبغى استخدامها، بل كانت بالأحرى أن علماء عصر النهضة طوروا دراسة الطبيعة العلمية على نحو لم يتطور من قبل مطلقًا. وهذا يعنى أن العلم الفيزيائى بلغ مكانة ناضجة. وعُرف فى الغالب "بالفلسفة الطبيعية"، أو "الفلسفة التجريبية"، غير أن الواقعة تظل وهى أن العلم أصبح عن طريق عمل علماء عصر النهضة يحتل مكانة خاصة به بجانب اللاهوت والفلسفة. ومع تطور العلم الحديث حدث تغير عظيم بالتدريج فى التقدير العام لما عساها أن تكون "المعرفة". لقد نُظر إلى اللاهوت والفلسفة فى العصور الوسطى على أنهما "علمان" بوجه عام؛ فقد كان الأعلام العظام فى حياة الجامعة لاهوتيين، وفلاسفة، وكانوا هم فى التقدير العام الذين يمتلكون المعرفة. وبمرور الوقت، نُظر بوجه عام إلى المعرفة العلمية بالمعنى الحديث على أنها معيار، المعرفة أو مقياسها؛ ولم يُنظر إلى اللاهوتيين والفلاسفة فى بلاد كثيرة بوجه عام على أنهم هم الذين يمتلكون "المعرفة" بالمعنى الذى يُعتقد به أن العلماء هم الذين يمتلكونها. ولم ينشأ هذا الموقف تجاه المعرفة إلا بالتدريج بالطبع، وعزز نموها تطور العلم التطبيقى والتقنى. بيد أن الواقعة الواضحة هى أنه بينما كانت الفلسفة هى الممثل الوحيد للمعرفة "العلمية" بمنأى عن ميدان اللاهوت فى العصور الوسطى فى الغالب، فإنه ظهرت فيما بعد عصر النهضة مطالبات منافسة عالمية انتزعت فى تقدير كثير من الناس الحق من الفلسفة فى أن تمثل المعرفة. وذكر وجهة النظر هذه بخصوص علم عصر النهضة هو استباق بالطبع، وليس من الملائم مناقشة المسألة بالتفصيل هنا. لكنى ذكرتها لأبين الأهمية العظيمة للتطور العلمى فى عصر النهضة، أو بالأحرى إحدى الطرق التى كانت فيها مهمة بالنسبة للفلسفة. وإذا استطاع المرء أن يجد فى اكتشاف أرسطو من جديد خطأً

فاصلاً في الفلسفة الوسيطة، فإنه يستطيع كذلك أن يجد في تطور علم عصر النهضة خطًا فاصلاً في تاريخ الفكر الأوربي.

ونظرًا لكون تواريخ الفلسفة الأكثر قدمًا قد مالت إلى إهمال الفلسفة الوسيطة، التي لم يعرف عنها سوى النذر القليل، والقفز على نحو يكاد يكون تامًا من أرسطو إلى ديكارت، فإن مؤرخين متأخرين قد شددوا بحق على الاتصال بين الفلسفة اليونانية والفكر المسيحي، وبين الفلسفة الوسيطة وفلسفة ما بعد عصر النهضة. فالقول بأن ديكارت، مثلًا، اعتمد على الإسكولائية بالنسبة لكثير من مقولاته وأفكاره الفلسفية، وأن هوكر استخدم النظرية الوسيطة عن القانون الطبيعي، وانتقلت منه إلى لوك في صورة مخففة، وأن لوك اعتمد على الأرسطية أكثر مما قد يدرك هي الآن مسائل للمعرفة المشتركة بين مؤرخين. بيد أنني أعتقد أنه من الخطأ التشديد على عنصر الاتصال حتى إنه يتم تجاهل عنصرى الجدة، والتغيير. فلم يكن مناخ التفكير فيما بعد عالم عصر النهضة هو نفسه مثل المناخ الذى كان سائدًا في العصور الوسطى. ويرجع التغيير، بالطبع، إلى عدد من العوامل المختلفة التي تضافرت معًا، بيد أن نشأة العلم لم تكن هي العامل الأقل أهمية من تلك العوامل بالتأكيد. إذ إن تطور العلم قد جعل الأمر أكثر سهولة ويسرًا مما كان من قبل للنظر إلى العالم من وجهة نظر لم يكن لها صلة واضحة باللاهوت. فإذا قارن المرء القديس بونافنتورا مثلًا، أو حتى القديس توما الأكويني بفيلسوف مثل ديكارت، فإنه يجد في الحال اختلافًا ملحوظًا في الرؤية والاهتمام، على الرغم من الواقعة التي تقول إن هؤلاء الرجال الثلاثة كانوا كاثوليك مؤمنين. فقد اهتم القديس بونافنتورا، بصورة أساسية، بالمخلوقات في علاقتها بالله، من حيث إنها أثر للإله، أو بحالة الإنسان، من حيث صورة للإله. ويبين القديس توما الأكويني، بسبب أرسطيته، اهتمامًا عظيمًا بالمخلوقات من وجهة نظر فلسفية خالصة؛ لكنه لاهوتي فضلاً عن كل ذلك، ويتضح أن اهتمامه الأساسي هو اهتمام لاهوتي، وبالتحديد اهتمام مفكر مسيحي. ومع ذلك، فإننا نجد، في حالة ديكارت، رؤية، على الرغم من أنها موقف إنسان كان مسيحيًا، يمكن أن نصفها بأنها "محايدة" في

طابعها. لقد كان هناك فلاسفة فى فترة ما بعد عصر النهضة ملحدين بالطبع، أو لم يكونوا مسيحيين على الأقل: ويجب على المرء ألا يفكر إلا فى بعض أعلام عصر التنوير الفرنسى. لكن هدفى هو أن الفلسفة مالت بعد العصور الوسطى إلى أن تصبح "علمانية" فى الطابع. فرجل مثل ديكارت كان مسيحيًا فاضلاً؛ غير أنه يصعب على المرء أن يتصور فلسفته على أنها فلسفة مسيحية على وجه الدقة، على الرغم من تأثير معتقداته الدينية على تفكيره الفلسفى. لقد أنتجت نشأة النزعة الإنسانية فى عصر النهضة، والتى أعقبها تطور العلم، اهتمامات جديدة، وخطوطًا من التفكير، على الرغم من أنها لم تتعارض مع اللاهوت بالضرورة، يمكن انتهاجها ومواصلتها دون أى ارتباط، أو علاقة به (اللاهوت). ويتضح ذلك على نحو يكفى فى حالة العلم نفسه، وقد أثر تطور العلم على الفلسفة. أو ربما يكون من الأفضل القول إن كلاً من العلم والفلسفة وقتئذ أظهرا بجلاء تطور الرؤية الجديدة، وعززاها.

بيد أن المرء إذا شدد على الاختلاف بين عالمى العصر الوسيط، وعصر النهضة فى مناخ التفكير، فمن الضرورى أن يعدل هذا التشديد بتوجيه الاهتمام إلى التطور التدريجى، والمستمر إلى حد كبير للرؤية الجديدة. لقد اهتم مفكر من مفكرى العصور الوسطى الأوائل نسبيًا مثل القديس أنسلم بفهم الإيمان بصفة خاصة؛ فأسبقية الإيمان واضحة بالنسبة له، وما قد نسميه فلسفه هو، إلى حد كبير، محاولة لفهم ما نؤمن به عن طريق العقل. آمن ثم تعقل. وقد وسّع اكتشاف الأرسطية من جديد فى القرن الثالث عشر اهتمامات المفكرين المسيحيين وآفاقهم إلى حد كبير. فلقد مهد قبول فيزياء أرسطو، مع أن كثيرًا من نظرياته العلمية قد مهد كذلك، الطريق إلى دراسة العالم لذاته إذا جاز هذا التعبير، ولم يهتم لاهوتى محترف مثل القديس توما الأكوينى، بالطبع، بتطوير ما قد نسميه علمًا؛ ليس بسبب أى عداء تجاه دراسات كهذه، وإنما بسبب اهتماماته التى كانت فى أماكن أخرى. ولكن الأرض أصبحت ممهدة للتقدم العلمى عن طريق اكتشاف أرسطو من جديد، وترجمات اليونان، والأعمال العلمية العربية. ويمكن أن نرى فى القرن الثالث عشر، وفى القرن الرابع عشر بصورة أكثر

بداية بحث الطبيعة العلمى. وبالإضافة إلى ذلك، قد مهد اختمار فلسفة عصر النهضة، مع مزجها بالتأمل الفلسفى والفرض العلمى، الطريق إلى نشأة علم عصر النهضة. ويمكن للمرء أن يقول، بالتالى، إن اكتشاف أرسطو من جديد فى العصور الوسطى كان الإعداد البعيد لنشأة العلم. بيد أن المرء يستطيع، بالطبع، أن يذهب بعيدًا مع ذلك ويقول إن المذهب المسيحى الخاص بخلق العالم عن طريق الله قدّم إعدادًا لاهوتيًا لتقدم العلم. لأنه إذا كان العالم خلقًا، وإذا لم تكن المادة شرًا بل خيرًا، فإن العالم المادى يستحق البحث العلمى بصورة واضحة. لكن البحث العلمى لا يمكن أن يتطوّر حتى يتأسس المنهج الصحيح؛ ويجب على أوربا المسيحية أن تنتظر من أجل ذلك قرونًا كثيرة.

وقد تبدو الملاحظات السابقة تأييدًا لنظرية أوجست كونت عن المراحل الثلاث، مع أننى أقصد القول إن المرحلة اللاهوتية قد تبعتها المرحلة الفلسفية، والمرحلة الفلسفية تبعتها المرحلة العلمية، بمعنى أن المرحلة العلمية اقتلعت المرحلة الدينية، فى الواقع، والمثال معا. وبالنسبة للوقائع التاريخية فإنه قد تمت البرهنة على أن تطور الفكر اليونانى سبق فى الاتجاه العكسى تمامًا ذلك الاتجاه الذى طالبت به نظرية كونت[1]. لأن التطور كان من مرحلة "علمية" بدائية عن طريق الميتافيزيقا إلى اللاهوت، وليس من اللاهوت عن طريق الميتافيزيقا إلى العلم. ومع ذلك، فإن تطور الفكر فى المسيحية الغربية يمكن أن يُستخدم إلى حد ما فى تدعيم نظرية كونت، فيما يتعلق بالوقائع التاريخية. لأنه قد يُبرهن على أن أسبقية اللاهوت قد سبقتها مرحلة تتسم بمذاهب فلسفية "علمانية"، وأن هذه المرحلة قد أعقبتها مرحلة وضعية. وتفسير من هذا النوع هو، بالتأكيد، عرضة لاعتراض هو أنه يقوم على نواح من تطور التفكير تم اختيارها لتدعيم نظرية متصورة سلفًا. لأنه يتضح أن تطور الفلسفة الإسكولائية لم يتبع ببساطة

(١) يمكن الرجوع فى هذا الموضوع بصورة مفيدة إلى:

The Christian challenge to philosophy by W.H.V. Reade (London, 1951).

تطور اللاهوت الإسكولائي: فقد تطور الاثنان معًا إلى حد كبير. كما أن نشأة العلم في عالم ما بعد عصر النهضة كان معاصرًا لتتابع مذاهب فلسفية. ومع ذلك، فإنه يبدو، على أية حال، أنه يمكن تعزيز قضية معقولة لصالح تفسير كونت للتفكير الغربي منذ بداية المسيحية. ومن الصواب على الأقل تمييز عصر الإيمان، وعصر العقل، وعصر العلم إذا تحدث المرء عن مناخ التفكير. ففي العصور الوسطى شكّل الإيمان الديني واللاهوت مناخ التفكير، وفي عصر "التنوير" وثقت شرائح عريضة من الجمهور العاقل في "العقل" (على الرغم من أن استخدام كلمة "عقل" في هذا الصدد تحتاج إلى تحليل دقيق)؛ وفي العالم الحديث ساد مناخ وضعي في التفكير في عدد من البلاد، إذا فهم المرء كلمتي "وضعي" و "وضعية" بمعنى واسع. ومع ذلك، فإنه حتى إذا كان يمكن تعزيز قضية معقولة بالنسبة لنظرية كونت من وجهة النظر التاريخية، فإنه لا ينجم عن ذلك أن تتابع المراحل وتعاقبها، من حيث إن هناك تتابع مراحل بالفعل، لا يؤلف "تقدما" إلا بالمعنى الزمني المؤقت لكلمة "تقدم". ففي مرحلة ما قد يكون اللاهوت هو الفرع الاسمى من الدراسة، وفي مرحلة أخرى قد يكون العلم هو الفرع الاسمى من الدراسة، بيد أن تغيرًا في مناخ التفكير من فترة لاهوتية إلى فترة علمية لا يعني أن اللاهوت زائف، أو أن الحضارة العلمية هي تحقيق كاف لإمكانات الثقافة الإنسانية.

ومع ذلك، فإنه يتضح الآن إلى حد ما أن العلم لا يستطيع أن يدحض صحة الإيمان، أو صحة المعتقدات اللاهوتية. فالفيزياء، مثلًا، تعجز عن فهم التثليث، أو وجود الله. وإذا توقف كثير من الناس عن الإيمان بالمسيحية، فإن ذلك لا يبين أن المسيحية زائفة. وبوجه عام، ليست علاقة العلم بالدين واللاهوت هي علاقة توتر قاطع، والتوتر الذي يُزعم أنه يوجد بينهما في القرن الأخير لا يوجد على الإطلاق في حقيقة الأمر. وتنشأ الصعوبة النظرية بالأحرى بالنسبة لعلاقة الفلسفة باللاهوت. ووجد هذا التوتر في الأصل عندما بلغت الفلسفة مكانة ناضجة. ولم يصبح واضحًا مادام كان الفلاسفة الرواد لاهوتيين أيضًا؛ لكن عندما وجهت نشأة العلم تفكير الإنسان في اتجاهات جديدة، ولم يعد الفلاسفة لاهوتيين أساسًا كان لابد أن يصبح التوتر واضحًا وبارزًا

للعيان. ومادام يعتقد الفلاسفة أن لديهم القدرة على تشييد مذهب ميتافيزيقى صحيح عن طريق منهج خاص بهم، فإن التوتر يجنح إلى أن يأخذ شكل توتر بين نتائج وقضايا متباعدة. ولكن الآن مادام أن عدداً ملحوظاً من الفلاسفة يؤمنون أن الفيلسوف ليس له منهج خاص به تستطيع عن طريق استخدامه أن يضيف إلى المعرفة الإنسانية، وأن المعرفة الحقيقية كلها مستمدة من الملاحظة المباشرة ومن العلوم، فإن المشكلة تكون، بالأحرى، مشكلة تخص أسس الإيمان العقلية. وبهذا المعنى نكون خلف الموقف الذى أوجده النقد الاسمى للميتافيزيقا التقليدية فى القرن الرابع عشر، على الرغم من أن طبيعة المشكلة أكثر وضوحاً الآن مما كانت عليه حينئذ. هل هناك شىء من حيث إنه حجة ميتافيزيقية صحيحة؟ هل يمكن أن تكون هناك معرفة ميتافيزيقية، وإذا كان يمكن أن تكون هناك معرفة ميتافيزيقية، فما عساه أن يكون هذا النوع من المعرفة؟ هل "أعماناً" الإيمان من جهة، والمعرفة العلمية من جهة أخرى، أو هل يمكن للميتافيزيقا أن تقيم جسراً بينهما؟ وتساؤلات من هذا النوع كانت ضمنية فى النقد الاسمى فى القرن الرابع عشر، ولا تزال معنا. وأصبحت من باب أولى قاطعة عن طريق التقدم المستمر للمعرفة العلمية منذ عصر النهضة، هذا من جهة ومن جهة أخرى عن طريق تتابع المذاهب الميتافيزيقية فى عالم ما بعد عصر النهضة، والعالم الحديث، مما أدى إلى عدم الثقة السائدة فى الميتافيزيقا بوجه عام. فما دور الفلسفة؟ ما علاقتها الملائمة بالعلم؟ ما علاقتها الملائمة بالإيمان والاعتقاد الدينى؟

إن هذه التساؤلات لا يمكن تطويرها إلى أبعد من ذلك، أو لا يمكن مناقشتها الآن. وهدفى من إثارتها هو ببساطة اقتراح مسائل متعددة ومختلفة للتأمل فى النظر إلى التطور الأخير للفكر الفلسفى. وأمل فى المجلد القادم أن أعالج الفلسفة "الحديثة" من ديكارت حتى كانط على نحو شامل، وسنواجه فيما يخص كانط بياناً واضحاً فيما يخص هذه التساؤلات وحلها.

ملحق رقم (١)

أسماء الشرف التى أطلقت فى العصور الوسطى على الفلاسفة الذين درسناهم فى هذا المجلد :

اسم الفيلسوف	اللقب	الترجمة
DURANDUS:	Doctor modernus. later Doctor resolutissimus.	الدكتور الحديث ، وفيما يعد الدكتور الحر .
PETRUS AUREOLI:	Doctor facundus	الدكتور الفسيح.
WILLIAM OF OCKHAM:	Venerabilis inceptor	المبتدئ المحترم
ANTOINE ANDRE:	Doctor dulicfluus	الدكتور المحبوب
FRANCIS DE MAECIA:	Doctor succinctus.	الدكتور المتأهب
JOHN OF MIRECOURT:	Monachus albus.	الراهب الأبيض
GREGORY OF RIMINI:	Doctor authenticus.	الدكتور الثقة
JOHN RUYSBROECK:	Doctor admirabilis.	الدكتور المحبوب
DENIS THE CARTHUSIAN:	Doctor ecstaticus.	الدكتور الجذاب
JOHN GERSON:	Doctor christianissimus.	االدكتور المسيحى
JAKOB KOHME:	Philosophus teutonicus.	الفيلسوف الشاعر
REANCIS SUAREZ:	Doctor eximius.	الدكتور المتميز

ملحق رقم (٢)

قائمة مراجع مختصرة
أعمال عامة

Boehner, ph., O.F.M. Medieval Logic. Manchester, 1952.

Brehier, E. La Philosophie du moyen age, nouvelle edition corrigèe. Paris, 1949.

Histoire de la philosophie. Tome I, L'amtiquite et le moyen. Age. Paris, 1943. (A treatment of Renaissance philosophy is in this volume).

Burckhardt, J. The Civilization of the Renaissance. London, 1944.

CARLYLE, R. W. and A.J. History of Mediaeval political Theory in the West. 4 vols. London, 1903- 36.

Cassirer, E. Individuum und Kosmos in der philosophie der Renaissance. Berlin, 1927.

Copleston, F.C. Mediaeval Philosophy. London, 1952.

Crombie, A. C. Augustine to Galileo. The History of Science, A.D.

400- 1950. London, 1952. (Unfortunately this work appeared when the present volume was already in proof).

Curtis, S.J. A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages. London, 1950.

Demnf, A. Die Ethik des Mittelalters. Munich, 1930.

Metaphysic des mittealters. Munich, 1930.

DE WULF, M. Histoire de la philosopie mèdièvale. tome 3 Apres le treozoe,e siècle. Louvain, 1947 (6th edition).

Dilthey, W. Gesammelte Schriften, vol. 2 (for Renaissance) Berlin and Leipzig, 1919.

Frischeisen- Kohler, M. and Moog, W. Die philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts. Berlin, 1924. (This is the third volume of the revised Ueberweg and covers the Renaissance period).

Geyer, B. Die patristische und scholastische philosophie. Berlin, 1928. (This is the second volume of the revised edition of Ueberweg).

Gilson, E. La philosophie au moyen âge. Paris, 1944 (2 nd edition, revised and augmented)

The Unity of philosophical Experience. London, 1938.

Being and some philosophers. Toronto, 1949.

L'ètre et l'essence. Paris, 1948.

Grabmann, M. Die Philosophie des mittelalters. Berlin, 1921. Mittelalterliches Geistesleben. 2 vols Nunich, 1926. And 1936.

Hauréau, B. Histoire de la philosophie scolatique. 3 vols. Paris, 1872-80.

Hawkins, D.J.B. A Sketch of Mediaeval Philosophy. London, 1946.

HIrschberger, J. Geschichte der Philososphie. H, Altertum und Mittelalter. Freiburg. I. B. 1949.

Picavet, F. Esquisse d'une histoire génèerale et comparèe des philosophies medievales. Paris, 1907 (2 nd edition).

Essais sur l'histoire gènèrale et comparèe des theologies et des philosophies mèdièvales. Paris, 1913.

Poole, R. L. Illustrations of the History of Medieval Thought and Lrarning. London, 1920 (2nd edition).

Romeyer, B, La Philosophie chrètienne jusqu'? Descartes, 3 vols, Paris, 1935-7.

Ruggiero. G. DE. La filodofina del cristianesimo. 3 vols. Bari.

Rindascimento, Riforma e Contrariforma. Bari, 1937.

Vignaux, P. La pensèe au moyen âge. Paris, 1938.

الفصل الثاني: دوراندوس وبطرس أوريولي

النصوص :

Durandus

In 4 libros Sententiarum. Various sixteenth -century editions (of 3rd redaction), beginning with the Paris edition of 1508.

Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum anonymo quodam necnor, Determination Hervaei Natalis O.P. J. Koch (edit). Münster. 1929; and edition 1929 (Opscula et textus, 6).

Durandus de S. Porciano, Tractaus de habitibus. Quaestio 4: De subiectis habituum, addita quaestione critica anonymi cuiusdam. J. Koch (edit). Münster, 1930 (Opscula et textus, 8).

Petrus Aureoli بطرس أوريولي

In 4 libros Sententiarum. Rome, 1596.

الدراسات:

Dreiling, R. Der Konzepiualismus in der Universalienfrage retrus Aureoli (Pierre d'Auriole).). Münster, 1913 (Beiträge, II, 6).

Koch, J. Jakob von Metz, O.P. Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge, 1929-30 (PP. 169-232).

Durandus de Sancto Porciano O.P. Forschungen zum Sireit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14 Jahrhunderts. Erster Teil. Literargeschichtliche Grundlegung.). Münster, 1927 (Beitr?ge 26,1).

KRAUS. J. Die Universalienlehre des oxforder kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer mittelstellung zwischen skotistischen Realismus und ockhamistischen Nominalismus. Divus Thomas (Fribourg. Switzerland). Vol. 10 (1932). PP. 36-58 and 475-508 and vol. 11 (1933). PP. 288-314.

Pelster. F. Heinrich uon Harclay Kanzler uon oxford, und seine Quästionen. Miscellanea F.Ehrle, vol.1, PP. 307-56. Rome, 1924,

Teetaert, A. Pierre Auriol. Dictionnaire de théologie catholique. vol. 12. cols. 1810- 81. Paris. 1934.

من الفصل الثالث إلى الفصل الثامن

النصوص:

Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones. Lyons, 1495.

Quodlibeta septem. Paris, 1487; Strasbourg. 1491.

Expositio aurea et admodum utilis supper artem ueterem. Bologna. 1496.

Summa totius logicae. Paris, 1948. and other editions, especially:

Summa Logicae. Pare prima. Ph. Boehner, O.F.M. (edit)

St. Bonaventure. New York, and Louvain, 1951.

Summulae in libros physicorum. Bologna. 1495 and other editions.

Quaestio Prima Principalis Prologi in primum librum sententiarum cum interpetatione Gabrielis biel. Ph. Boehner, O.F.M. (edit). Paderborn, 1939.

The Traclatus de successivis, attributed to William Ockham. Ph. Boehner. O.F.M. (edit). St. Bonaventure (New York). 1944.

The tarclatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris conitngentibus of William Ockham. Ph. Boehner, O.F.M (edit). St. Bonaventure (New York) 1945. (This edition also contains a study on the Mediaeval problem of a three- valued logic by the editor).

Ockham: Selcted Philosophical Writings. Ph. Boehenr. O.F.M. (edit). London, 1952.

Gulielmi de Occam Breviloquium de potestate papae (critical editon). L. Baudry (edit. Paris, 1937.

Gulielmi de Ockham opera politica, vol. 1. J. O. Sikes (edit). Manchester, 1940.

StudiesAbbagnano, N. Guglielmo di Ockham. Lanciano, 1931.

Amana, E. occam. Dictionnaire de theologie catholique, vol, 11, cols. 864-804. Paris, 1931.

Baudry. L. Guillaume d'Occam. Sa vie, ses auures, ses idées socials et politques. I, Lihomme et les auures. Paris, 1949.

Boehner, ph., O.F.M. Ockham's Theory of Truth. Franciscan Studies, 1945, PP. 138-61.

Ockham's Theory of signiglcation. Franciscan Studies. 1946. PP. 143-70.

Carré, H.M. Realists and Nominalists (PP. 101-25). Oxford. 1946.

Gizcón. C. Guglielmo di Occam. 2 vols. Milan. 1941.

Guelluy. R. Philosophic et théologie chez Guilloume d'ockham. Louvain. 1947.

Hamann. A.. O.F.M. La docirinc de l'élise et de l'état chaz occam. Paris. 1942.

Hochstetter. E. Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre des wilhelms uon Ockham. Berlin. 1937.

Lagarde, G. de Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.

Cahier IV: Ockham et son temps. 1942.

V: Ockham Bases de depart. 1946.

VI: Ockham La morale et le droit. 1946.

Martin. G. Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur ontologie dar Ordnungen. Berlin, 1949.

Moody. E. A. The Logic of William of Ockham. London. 1935.

Vignaux, P. Nominalisme. Dictionnaire de théologie catholique. vol. 11. cols. 748-84. Paris. 1931.

Zuidema, S. U. De philosophie van Occam in zijn Commentaar op de sententien. 2 vols. Hilversum. 1936.

الفصل التاسع: الحركة الأوكامية

النصوص :

John of Mirecourt

Birkenmaier. A. Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von mirecourt. Münster, 1922 (Beiträge, 20, 5).

Stemgüller, F. Die zwei Apologiendes Jean de Mirecourt, Recherches de théologie ancienne et medieval 1933, PP. 40-79, 192-204.

Nicholas of Autrecourt

Lappe, J. Nikotaus von Autrecourt. Münster, 1908 (Beitr?ge,6,1). (This contains correspondence between Nicholas and Bernard of Arezzo and between Nicholas and Giles)

O'Donnel, J. R. Nicholas of Autrecourt. Mediaeval Scholastikern des 14 Jahrhunderts. Münster, 1931 (Beitr?ge,30, 1-2).

Lappe, J. See above.

Michalski, C. Les courants philosophiquès a Oxford et a paris pendars le XIV e eiecle. Bulletin de l'Académie polonaise polonaise des sciences et des Lettres, 1920 (Separately, Cracow, 1921).

Les sources du criticism et du scepticisme dans la philosphie du XIV e eiecle. Cracow, 1924.

Michalski, C. Le criticism et le scepticisme dans la philosophie du XIV e siècle. Bulletin de l'Académie polonaise des sciences et des

Lettres, 1925 (Separately, Cracow. 1926).

Les sourants critiques et sceptiques dans al philosohie du XIV e siècle. Cracow, 1927.

O'Donnell. J.R. The philosophy of Nicholas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle. Mediaeval Studies. 4 (1942) PP. 97-125.

Ritter, G. studien zur sp?tscholastik, 2 vols. Heidelberg, 1921-2.

Vignaux, P. Naminalisme. Dictionnaire de théologie catholique. vol. 11. cols. 748-84. Paris. 1931.

Nicholas d' Autrecourt, ibid. cols. 561-87.

Weinberg. J. R. ..cholas of Autrecourt. A Study in 14th - century Thought. Princeton. 1948.

الفصل العاشر: الحركة العلمية

النصوص :

Buridan

Johannis Buridani Quaestiones super libros quattuor de coelo et mundo. A. E. Moody (edit). Cambridge (Mass). 1942.

Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis. Paris. 1509.

In metaphysicen Aristotelis quaestiones. Paris. 1480. 1518.

Summulae logicae. Lyons. 1487.

Quaestiones et decisions physicals insignium uirorum Alberti de Saxonia. Thimonis, Buridani. Paris, 1516, 1518. (Contains Buridan's Quaestiones in libros de Anima and his Quaestiones on Aristotle's Parva naturalia).

Albert of Saxony.

Quaestiones super artem ueterem. Bologna, 1496.

Quaestiones subtilissimae Alberti de Szaonia super libros posteriorum. Venice, 1497.

Logica. Venice, 1522.

Sophismata Alberti de Saxonia. Paris, 1489.

Quaestiones in libros de coelo et mumdo. Pavia, 1481

SUbtilissimae quaestiones super oclo libros physicorum. Padua, 1493.

Quaestiones in libros de generatione (contained in work mentioned last under Buridan).

Marsilius of Inghen.

Quaestiones Marsilius super quattuor libros sententiarum. Strasbourg, 1501.

Abbreviationes super VIII libros. Venice, 1521.

Egidius cum Marsilio et Alberto de generatione. Venice, 1518.

Nicholas of Oresme.

Maistre Nicole Oresme: Le livre du ciel et du monde. A. D. Menut and A.J. Denomy (edit). Mediaeval Studies. 1941 (PP. 185-280), 1942 (PP. 159-297) 19463 (PP. 167- 333). (This Text and Commentary has been published separately. Date unstated).

الدراسات :

Bochert. E. Die Lere von der Bewegung bei Bicolaus Oresme. Münster, 1934 (Beitrage, 31, 3).

Duhem, P. Le syéstme du monde: histoire des doctrines cosmologiques de platon ? Copemic. 5 Vols. Paris. 1931-17.

Etudes sur Léonard de vinci. 3 Vols. Paris. 1906-13.

Haskins, C.H. Studies in the History of Mediaeval science. Combridge (Mass), 1924.

Heidingsfelder, G. Albert von Sachsen. Münster. 1926 (Beiträge 22, 3-4).

Maier, A. Das Problem der intensive Gr?sse in der Scholastik. Leipzeg, 1939.

Die Impetusthrorie der Scholastik. Vienna. 1940.

An der Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft.

Studien zur Naturphilosophie des 14 Jahrhunderts. Essen. 1943.

Die Vorl?ufer Gahleis im 14 Jahrhundert. Rome, 1949.

Michalski, C. La Physique nouvelle et les different courants philosophiques au XIV e siècle. Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1927 (separately, Cracow, 1928).

Moody. E.A. John Buridan and the Habitability of the Rarth. Speculum. 1941. PP. 415-25.

Ritter. G. Srudien zur Spätscholastik. Vol 1. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland. Heidelberg, 1921.

Sarton, G. Introduction to the History of Science. 3 Vols. Washington, 1927-48.

Torndike, L. A History of Magic and Experimental Science. Vols. 3-4, The fourteenth and fifieenth centuries. New York, 1934.

الفصل الحادى عشر : مارسليوس البادوى

النصوص :

The Defensor Pacis of Marsilius of padua. C. W. Previte- Orton (edit). Cambridge, 1928.

APPENDIX II

Marsilius von Padua, Defensor Pacis. R. Scholz (edit). Hannover, 1933.

الدراسات :

Checchini, A. and Bobbio, N. (edit). Marsilio da Padova, studi racclti nel VI centenario della morte. Padua. 1942.

Gewirth, A. Marsilius of Padua. The Defender of Peace. Vol, 1, Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. New York, 1951.

Lagarde. G. de Naisance de l'esprit laique au déclin du moyen âge. Cahier II: Marsile de Padoue. Paris, 1948.

Previte- Orton, C. W. Marsiglio of padua. Part II: Doctrines. English Historical Review, 1923, PP. 1- 18.

الفصل الثانى عشر: التصوف النظرى

النصوص:

Exkhart

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart, 1939 (in course of publication).

Magistri Eckhardi Opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fulem edita. Leipzig.

I. Super oration dominica. R. Klibansky (edit). 1934.

II. Opus tripartitum: Prolgi. H. Bascour, O. S.B. (edit). 1935.

III. Quaestiones Parisenses. A. Dondaine. O.P. (edit). 1936.

Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. A. Daniels (edit). Münster. 1923 (Beitr?ge. 23, 5).

Meister Eckhart. Das System seiner religi?sen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus gedrückten und ungerdückten Quellen mit Einführung. O. Karrer (edit). Minich, 1926.

Tauler

Die Predigten Taulers. F. Vetter (edit). Berlin, 1910.

Sermons de Tauler. 3 vols. E. Hugueny, P. Thery and A. L. Croin (edit). Paris, 1937, 1930, 1935.

Bl. Henty suso.

Heinrich Seuse. Deutsche Schriften. K. Bihlmeyer (edit). 2 vols. Stuttgart, 1907.

L'auvre mystique de Henri Suso. Introduction et traduction. 4 vols. Stutrgart, 1907.

L'auvre mystique de Henri Suso. Introduction et traduction. 4 vols. B. Lavaus, O.P. Fribourg, Switzerland, 1946-7.

Blessed Henry Suso's Little Book of Eternal Wisdom. R. Raby (translator). London, 1866 (2nd edition).

The life of Blessed Henty Suso by Himself. T. F. Knox (translator). London, 1865.

Jan van Ruusbroec. Werke. Nach der Standardschrift von Groenendal herausgegeben von der Euusbroec- Gesellschaft in Antwerpen. 2nd

edition. 4 Vols. Cologne, 1950.

Gerson

Johannis Gersonii opera omnia. 5 Vols. M.E.L. Du pin (edit). Abtwerp, 1906.

Jean Gerson, Commentateur Dionysien. Les Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia. A. Combes. Paris, 1940.

Six Sermons francais inédits de Jran Gerson. L. Mourin (edit) Paris, 1946.

الدراسات :

Bernhart, J. Die Philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance. Munich, 1922.

Bizet, J. A. Henri Suso et le déclin de la scolastique. Paris, 1946.

Brigué, L. Ruysbroeck. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14, Cols. 408-20. Paris, 1938.

Bühlmann, J. Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse. Lucerne, 1942.

Combes, A. Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Paris, 1942.

Connolly, J. L. John Gerson, Reformer and Mystic. Louvain, 1928.

Della Volpe, G. Il misticismo speculative di maestro Eckhart nei suoi rapport storici. Bologna, 1930.

Dempf, A. Meister Eckhart. Eine Einführung in sein werk. Leipzig, 1934.

Denifle, H. Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14 Jahrhumderts. Salzburg, 1936, (9th edition by A. Auer).

Hornstein, X. de Les grands mystiques allemands du XIV siècle. Eckhart, Tauler, Suso. Lucerne, 1920.

Wautier D'Aygalliers, A. Ruysbroeck l'Admirable. Paris, 1923.

الفصل الثالث عشر: إحياء الأفلاطونية

النصوص :

Erasmus. Opera. 10 vols. Leyden, 1703-6.

Letters. Latin edition by P.S. Allen, H.W. Garrod, 11 vols. Oxford, 1906-47.

Leone Ebreo. The philosophy of Love. F. Friedederg- Sealey and J.H. Barnes (translators). London, 1937.

Marsilii Ficini Opera. 2 vols. Paris, 1641.

Pico della Mirandola, G. Opera ommia. 2 vols. Basle, 1573.

the Renaissance Philosophy of Man (petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives). E. Cassirer, P.O. Kristeller, J. H. Randall, Jr. (edit). Chicago, 1948.

الدراسات :

Burckhardt, J. The Civilization of the Renaissance. London, 1944.

Della Torre, A. Storia dell academia Platonica di Firenze. Florence, 1902.

Dress, W. Die Mystik des maysilio Ficino. Berlin, 1929.

Dulles, A. Princeps concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition, Cambridge (Mass) 1941.

Festugiére, J. La philosophie de l'amour de Marsile Ficin. Paris, 1941.

Garin, E. Giovanni Pico della Mirandola. Folrence, 1937.

Gentile, G. Il pensiero italiano del rinascimento. Florence, 1940 (3rd edit).

Hak, H. Marsilio Ficino. Amsterdam, Paris, 1934.

Hönigswald, R. Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und problem. Basle. 1938.

Taylor, H.O. Thought and Expression in the Sixteenth Century. New York, 1920.

Trinkaus, C.E. Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness. Now York, 1940.

Woodward. W.H. Studies in Education during the Age of the Renaissance. Cambridge, 1906.

الفصل الرابع عشر: الأرسطية

النصوص :

Laurentius Valla. Dialecticae disputations Contra Aristotelicos, 1499. (opera. Basle, 1540).

Rudolf Agricola. De invertione dialectica. Louvain, 1515; and other editions.

Marius Nizolius. De veris principiis et Vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV. Parma, 1553 (edited by Leibniz under the title Antibarbarus philosophicus, Frankfurt, 1671 and 1674).

Petrus Ramus. Dialecticae partiliones. Paris, 1543.

Aristotelicae animadversions. Paris, 1543.

Dialectique. Paris, 1555.

Alexander Achillini. De universalibus. Bologna, 1501.

Fc intelligertiis. Venice, 1508.

De distinctionibus. Bologna, 1518.

Pietro Pomponazzi. Opera. Basle, 1567.

Melanchthon. Opera. C.G. Bretschneider and H. E. Bindseil (eidt) 28 Vols. Halle, 1824-60.

supplementa Melanchthonia. Leipzig. 1910.

Montaigne. Essais. Numerous editions, the most complete being by F. Strowski, P. Gebelin and P. Villey (5 vols) 1906-33.

sanchez. Tractatus philosophici. Rotterdam,1649.

الدراسات :

Batistella, R.M. Nizolio. Treviso, 1905.

Cassirer, E., Kristeller, P.O. and Randall, J.H. (edit). The Renaissance Philosophy of Man (Peirarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives). Chicago, 1948.

Douglas, C. and Herdic, R.P. The Philosophy and Psychology of pie-tro pomponazzi. Cambridge, 1910.

Friedrich, H. Montaigne. Berne, 1949.

Giarratano, C. Il pensiero di Francesco Sanchez. Naples, 1903.

Graves, F.P. Peter Ramus ant the Educational Reformation of the 16th Century. London, 1912.

Honigswald, R. Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und probleme. Basle, 1938.

Moreau, P. Montaigne, l'homme et l'auvre. Paris, 1939.

Owen, J. The Sceptics of the Italian Renaissance. London, 1893.

Petersen, P. Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantis-chen Deutschlond. Leipzig, 1921.

Revista Portuguesa de Filosofia (1951; t, 7, fasc. 2) Francisco Sanchez no IV Centen?rio do seu nascimento. Braga, 1951. (Contains Bibliography of writings about Sanchez).

Strowski, F. Montaifne. Paris, 1906.

Waddington, C. De Petri Rami vita, scriptis, philosophia, Paris, 1849.

Ramus, sa vie ses écrits et ses opinions. Paris, 1855.

الفصل الخامس عشر : نيقولاس دى كوسا

النصوص :

Nicolai de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Leipzig, 1932.

Opera. 3 vols. Paris, 1514. Basle, 1565.

Schriften, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Uebersetzung herausgegeben von E. Hoffmann. Leipzig, 1936.

Philosophische Schriften. A. Petzelt (edit) Vol. 1, Stuttgart, 1949/

De docta ignorantia libri tres. Testo latino con note di paolo Rotta. Bari, 1913.

The Idiot. San Francisco, 1940.

Des Cardinals und Bischofs Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung. F.A. Scharpff. Freiburg I.B., 1862.

الدراسات :

Bett, H. Nicholas of Cusa. London, 1932.

Clemens, F.J. Giordano Bruno und Bicolaus von Dues, Bonn, 1847.

Gandillac, M. De La Philosophie de Nicolas de Cues. Paris, 1941.

Gradi, R. Il pensiero del Cusano. Padua, 1941.

Jacobi, M. Das Weltgeäude des kard. Nikolaus von Cusa. Berlin, 1904.

Koch, J. Nicolaus von Cues und seine Umwoelt. 1948.

Memmicken, P. Nikolaus von kues. Trier, 1950.

Rotta, P. Il cardinal Nicolo di Cusa, la vita ed il pensiero. Milan, 1928.

Niccolo Cusano. Milan, 1942.

Schultz, R. Die Staasts philosophie des Nikolaus von Kues. Hain, 1948.

Vansteenberghe, E. Le cardinal Nicolas de Cues. Paris, 1920.

Autur de la docte ignorance. Münster, 1915

(Beiträge, 14, 2-4).

الفصل السادس عشر والسابع عشر

النصوص :

Cardano. Hieronymi Cardani Mediolanensis Philosphi et medici celeberrimi opera ommia. 10 Vols. Lyons, 1663.

Telesio. De naiura rerum iuxta propria principia. Naples, 1586.

Patrizzi. Discussiones Peripateticae. Basle, 1581.

Nova de universis philosophia. London, 1611.

Campanella. Philosophia sensibus demonstrate. Naples. 1590.

Prodromus philosophiae. padua, 1611.

Atheismus triumphatus. Roma1630.

la cittá del sole. A Castaldo (edit). Rome, 1910.

Bruno. opera italiane. G. Gentile (edit) Bari.

I. Dialoghi Metafisici. 1907.

II. Dialoghi morali. 1908.

Opera latine conscripta. I & II. Naples, 1880 and 1886.

III & IV. Florence, 1889 and 1891.

S.Greenberg. The Infinite in G. Bruno. With a translation of Brumo's Dialogue: Conceming the Cause, Principle and One New York. 1950.

D.W. Singer. G. Bruno: His Life and Thought. With a translation of.

Bruno's Work: On the Infinite Universe and Worlds. Now York, 1950.

Gassendi. Opera. Lyons, 1658, Florence, 1727.

Paracelsus. Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus. H.E. Sigerist (edit). Baltimore, 1941.

Paracelsus. Selected Writings. Efited With an Introduction by Jolande Jacobi. Translated by Norbert Guterman. London, 1951.

Van Helmont. J.B. Opera, Lyond, 1667.

Van Helmont. F.M. Opuscula philosophica. Amsterdam, 1690.

The paradoxical discourses of F.M. Van Helmont. London, 1685.

Weigel. Libellus de vita beata. Halle, 1609.

Der güldene Griff. Halle, 1613.

VOm Ort der Welt. Halle, 1613.

Dialogus de christianismo. Helle, 1614.

Erlenne dich selbst. Neustadt, 1615.

Bîhme. Werke. 7 vols. K.W. Schiebler (edit). Leipzig, 1840-7 (2nd edition).

works. C.J. Barber (edit) London, 1909.

الدراسات :

Blanchet, L. Campanella. Paris, 1920.

Boulting, W. Giordano Bruno, His Life, Thought and Martyrdom. London, 1914.

Cicuttini, L. Giordano Bruno. Milan, 1950.

Fiorentino, F. Telesio, ossia studi storici sull idea della natura nel Risorgimento italiano. 2 vols. Florence, 1872-4.

Gentile, G. Bruno e il pensiero del rinascimento. Florence, 1920.

Greenberg, S. See under Texts (Bruno).

Hönigswald, R. Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und problem. Basle, 1938.

Mcintyre, J.L. Giordano Bruno. London, 1903.

Peip. A. Jakob B?hme, der deutsche philosoph. Leipzig, 1850.

Introduction to the study of Jacob B?hme's writings. Now York, 1901.

Sigerist, H.E. Paracelsus in the light of four Hundred Years, New York, 1941.

singer, D. W. See under Texts (Bruno).

Stillman, J. M. Theophrastus Bombastus von Hohenheim, called Paracelsus. Chicago, 1920.

Troilo, E. La filosofia di Giordano Bruno, Turin, 1907.

Wessely, J. E. Thomas Campanellas Sonnenstadt. Munich, 1900.

whyte, A. Jacob Behmen: An Appreciation. Edinburgh, 1895.

الفصل الثامن عشر: الحركة العلمية فى عصر النهضة

النصوص:

Leonardo da Vinci. The Literary Works. J. R. Richter (edit) Oxford, 1939.

Copernicus. Gesamtausgabe. 4 vols.

Tycho Brahe. Opera omnia. Prague, 1611, Frankfurt, 1648.

Kepler. Opera ommia. 8 vols. Frankfurt, 1858-71.

Galileo. Opere. E. Albéri (edit). Florence, 1842-1907.

Le opera di Galileo Galilei. 20 vols. Florence, 1890-1907.

dialogo sopra I due massimi systemi del mondo. Frorence, 1632.

(English translation by T. Salusbury in Mathematical Collections and Translation. London, 1661)

Dialogues concerning Two New Sciences. H. Crew and A. de Salvio (Translators). Evanston, 1939).

الدراسات :

Aliotta, A. and Carbonara, C. Galilei. Milan, 1949.

Armitage, A. Copernicus, the Founder of Modern Astronomy. London, 1938.

Burtt, E. A. The Metaphysical Foundations of Modern physical Science. New York, 1936.

Butterfield, H. Origins of Modern Science, London, 1949.

Dampier, Sir W. C.A. History of Science. Cambridge, 1929 (4th edition, 1948).

A Shorter History of science. Cambridge, 1944.

Dannemann, F. Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange. 4 vols. Leipzig, 1910-13.

Dreyer, J. L.E. Tycho Brahe. Edinburgh, 1890.

Duhem, P. Etudes sur Léonard de Vinci. Paris, 1906-13.

Les origins de la sialique, Paris, 1905-6.

Fahie, J.J. Galileo, his Life and work. London, 1903.

Grant, R. Johann Kepler. A Tercentenary Commemoration of his Life and Work. Baltimore, 1931.

Jeans, Sir J.H. The Growth of physical Science. Cambridge, 1947.

Koyré, A. Études Galiléennes. Paris, 1940.

Mcmuroch, J.P. Leonardo da Vinci the Anatomist. London, 1930.

Sedgwick, W. T. and Tyler, H. W. A Short History of Science. New York, 1917 (revised edition, 1939).

Stimson, D. The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe, New York, 1917.

Strong, E.W. Procedures and Metaphysics. Berkeley, U.S.A., 1936.

Taylor, F. Sherwood. A Short History of Science. London, 1939.

Science Past and Present. London, 1945.

Galileo and Freedom of Thought. London, 1938.

Thorndike, L. A History of Magic and Experimental Science, 6 Vols. New York, 1923-42.

Whiteheas, A. N. Science and the Modern World. Combridge, 1927 (Penguin, 1938).

Wolf, A. A History of Science, Technology and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. London, 1935.

الفصل التاسع عشر: فرانسيس بيكون

النصوص:

The Philosphical Works of Francis Bacon. J.M. Robertson (edit). London, 1905.

Works. R. L. Ellis, J. Spedding and D.D. Heath (edit). 7 vols. London, 1857- 74.

Nouum Organum. Edited with introduction and notes by T. Fowler. Oxford, 1889 (2nd edition).

The Advancement of Learning. London (Everyman Series).

R.W. Gibson. Francis Bacon. A Bibliography. Oxford, 1950.

الدراسات :

Anderson, F.H. The Philosophy of Francis Bacon. Chicago, 1948.

Fischer, Kuno. Francis Bacon und Seine Schule. Heidelberg, 1923 (4th edition).

Nichol, J. Francis Bacon, his Life and Philosophy. 2 Vols. London and Edinburgh, 1901.

Sturt, M. Francis Bacon, A Biography. London, 1932.

الفصل العشرون
الفلسفة السياسية

النصوص :

Machiavelli. Le Opere di Niccolo Machiavelli, 6 vols. L. Passerini and G. Milanesi (edit) Florence, 1873-77.

Tutte Le Opere storiche e letterarie di Niccolo Machiavelli.

G. Barbéra (edit). Florence, 1929.

Il principe. L.A. Burd (edit) Oxford, 1891.

The prince. W.K. Marriott (translator) London. 1908

and reprints (Everyman Series).

The Discourse of Niccolo Machiavelli. 2 Vols. L. J.

Walker, S.J. (reanslator and editor). London, 1950.

Thy History of Florence, 2 vols. N.H. Thomson

(trans lator) Lonfon, 1906.

Machiavelli (contd) The Works of Nicholas Machiavel. 2 vols.

E. Farneworth (translator). London, 1762.

(2nd edition in 4 vols. 1775)

the Historical, Political and Diplomatic Writings of Niccolo Machiavelli. 4 vols.

Boston and New York, 1891.

More, Utopia (Latin and English). J.H. Lupton (edit) London, 1895, (There are many other versions, including an English text in the Everyman Series)

L'utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement.

Texte latine édite par M. Delcourt avec des notes sxplicatives et critiques. Paris, 1936.

The English Works. London, 1557. This text is being re - edited and two volumes appeared in 1931 (London), edited by W.E. Compbell and A. W. Reed.

There are various esitions of the Latin works. For example, Opera omniz latina: Louvain, 1566.

Hooker, Works. 3 vols. J. Keble (edit) Oxford, 1845, (3rd edition). The Laws of Ecclesiastical Polity, Books I-V. Introduction by Henry Morley. London, 1888.

Bodin. Method for the Easy Comprehension of History. B. Reynolds (translator). New York, 1945.

Six livres de la republique. Paris, 1566. Latin edition: Paris, 1584 English translation by R. Knolles: London, 1606.

Althusius. Politica methodice digesta, Herborn, 1603. Enlarged edition; Groningen, 1610. Modern edition by C.J. Friedrich. Cambridge (Mass). 1932.

Grotius. De iure belli ac pacis. Washington, 1913 (edition of 1625).

English translation by F.W. Kelsey and others. Oxford, 1925.

(these two vols. together constitute No. 3 of The Classics of International Law).

الدراسات :

Allen, J. W. A History of Political Thought in the Sixteenth Century. London, 1928.

Baudrillart, H. Jean Bodin et son temps. Paris, 1853.

Burd. L. A. Florence (II). Machiavelli. (The Cambridge Modern History, vol. I, ch. 6) Cambridge, 1902.

Campbell. W.E. More's Utopia and his Social Teaching. London, 1930.

Chambers, R. W. Thomas More. London, 1935.

Chauviré, R. Jean Bodin, auteur de la Républiqué. Paris, 1914.

D Entréves, A. P. Natural Law. An Introduction to lagal Philosophy London, 1951

Figgis, J. N. Studies of political Thought form Gerson to Grotius. Cambridge, 1923 (2nd edition).

Foster, M. B. Masters of Political Thought. Vol. 1, Plato to Machiavelli (Ch. 8, Maxhiavelli). London, 1942.

Gierke, O. von Natural Law and the Theory of Society. 2 vols. E.Barker (translator). Cambridge, 1934.

Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau, 1913 (3rd edition).

Gough, J. W. The Social Contract. A Critical Study of its Development, oxford, 1936.

Hearnshaw, F.J. C. The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation. London, 1925.

The Social and political Ideas of some Great Thinkers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. London, 1926.

meinecke, F. Die Idee der Staaträson. (Ch. 1, Machiavelli) Munich, 1929 (3rd edition).

Ritchie, D. G. Natural Rights. London, 1916 (3rd edition).

Sabine, G. H. A History of political Theory. London, 1941.

Villari, P. The Life and Times of Nicolo Machiavell. 2 vols.

L. Villari (translator). London, 1892.

Vreeland, H. Hugo Grotius. New York, 1917.

الفصل الحادى والعشرون إسكولائية عصر النهضة (نظرة عامة)

النصوص :

Anumber of titles of works are mentioned in the course of the chapter. Only a very few selected texts will be mentioned here. For fuller biographies the Dictionnaire de théologie catholique can be profitably consulted under the relevant names. The standerd bibliographical work for writers of the Domincan Order between 1200 and 1700 is scriptores Ordinis Praedicatorum by Quétif- Echard. A photolithographic reprint of the revised Paris edition of 1719-21 is being published by Musurgia Publishers, New York. For Jesuit authors consult Sommervogel- De Backer, Bibliothéque de la compagnie de Jésus. Liége, 1852ff.

Cajetan. Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. Scripta theological Vol. 1, De comparatione auctoritatis papae et comcilii cum apologia

eiusdem tractatus. V. M.I. pollet (edit). Rome, 1936.

Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469- 1534): Scriptu philosophica.

Cahetan (contd) Commentaria in porphyrii Isagogen ad praedicamenta Aristotelis. I.M. Marega (edit) Rome, 1934.

Opuscula oeconomico- Socialia. P. N. Zammit (edit) Rome, 1934.

De nominum analogia. De conceptu enlist. P. N. Zammit (edit) 1934.

Commentaria in de Anima Aristotelis. Y. Coquelle (edit). Rome, 1938.

Caietanusi in De Ente et Essentia' Commentarium. M.H. Laurent (edit). Turin, 1934.

Cajetan's commentary on Aquinas's Summa theological is printed in the opera ommia (Leonine edition) of St. Thomas.

Bellarmine, Opera ommia. 11 vols. Paris, 1870-91.

Opera oratoria Postuma. 9 vols. Rome, 1942-8.

De controversiis, Rome, 1832.

Tractaius de potestate summi pontificis in rebus temporalibus. Rome, 1610.

Molina. De Instilia et Iure. 2 vols. Antwerp, 1615.

Concordia liberi arbitrii cum gratiae dnis, divina praescientia, providential, praedestinatione et erprobatione, Paris, 1876.

Viroria. De Indis et de Iure Belli Relectiones. E. Mys (edit) Washington, 1917 (Classics of International Law, No. 7).

John of St. Thomas. Cursus Philosophicus Thomisticus (edit. Reiser) 3 vols. Turin, 1930-8.

Cursus philosophicus. 3 vols. Paris, 1883.

Joannis a Sancto Thoma O.P. Cursus theologici.

Paris, Tournai, Rome, 1931 ff.

الدراسات :

Barcia Trelles, C. Francisco Suarez, Les théologiens espagnols du XVI siècle et l'écle modern du droit internationale. Paris, 1933.

Brodrick, J. The Life and Work of Blessed R. Cardinal Bellarmine. 2 Vols. London, 1928.

Figgis J. N. See under bibliography for Suarez.

Fritz, G. and Michel, A. Article Scolastique (section III) in the Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14. cols. 1715-25. Paris, 1939.

Giacon, C. La Seconda Scolastica, I, I grandi commentator di san Tommaso; II, Precedenze teoretiche ai problem giuridicv III, I pro-

blemi giuridico- politici. Milan, 1944-50.

Littlejohn. J.M. The Political Theory of the Schoolmen and Grotius. New York. 1896.

Régnon. T. de Banes et Molina. Paris, 1883.

Scott, J. B. The Catholic Comception of International Law. Francisco de Vitoria. Founder of the Modern Law of Nations: Francisco Su?rez. Founder of the Philosophy of Law in gener al and in partic- ular of the Law of Nations. Washington, 1934.

Smith, G. (edit). Jesuit Thinkers of the Renaissance. Essays presented to John F. McComick, S.J. Miwzukee, Wis., 1939.

Solana. M. Histora de la Filosofla Espanola en el siglo XVI. Madrid, 1940.

Stegmüller, F. Geschichte des Molinismus. Band I, Neue Molinaschri- fren. Münster, 1935 (Beiteäge, 32).

Streitcher. K. Die Philosophie der spanischen Sp?tscholastik an den deutschen Uniuersit?ten des siebzehnten Jahrhunderts (in Gesam- melte Aufs?tze zur Kultuergeschichte Spaniens). Münster, 1928.

Vansteenberghe. E. Article Molinisme (and bibliography) in the Dictionnaire de théologie catholique. vol. 10. cols. 2094-2187. Par- is. 1928.

الفصل الثاني والعشرون : فرانسيس سوريز

النصوص :

Opera. 28 Vols. Paris, 1856-78.

Metaphysicarum Disputationum Tomi duo. Salamanca, 1597. (Many editions, up to that of Barcelona, 1883-4).

Selections from Three Works of Francisco Su?rez, S.J. (De legibus, Defensio fidei catholicae. De triplici uirtute theological) 2 Vols. vol. 1, the Latin texts; vol. 2, the translation. Oxford, 1944. (classics of international Law, No. 20).

Among bibliographies one can mention Bibliografica Suareciana by P. Mugica. Granade, 1948.

الدراسات :

Aguirre. P. De doctrina Francisci Su?rez circa potestatem Ecclesiae in res temporales. Louvain, 1935.

Alejandro, J. M. La gnoseologia del Doctor Eximio y la acusacion mo-ninalista. Comillas (Santander), 1948.

Bouet, A. Doctrina de Suárez sobre la libertad. Barcelona, 1927.

Bouillard, R. Article Su?rez: théologie pratique. Dictionnaire de théo-logie catholique, vol. 14. cols. 2691-2728. Paris. 1939.

Bourret. E. De l'origine du pouvoir d'aprés Saint Thomas et su?rez. Paris, 1875.

Breuer, A. Der Gottesbeweis bei Thomas und suárez. Ein wissenschafrlicher Gottesbeweis auf fer Grundlage von potenz und Aktverh?ltnis oder Abh?ngigkeitsverh?ltnis. Fribourg (Switzerland). 1930

Conde y Luque, R. Vida y doctrimas de Suárez, Madrid, 1909.

Dempf. A. Christliche Staatsphilosophie in Spamen. Salzburg, 1937.

Figgis, J. N. Some Political Theories of the early Jesuits. (Translations of the Royal Historical Society, XI. London, 1897) Studies of political Thought from Gerson to Grotius. Cambridge, 1923 (2nd edition).

political Thought in the Sixteenth Century. (The Cambridge Modern History, vol. 3. Ch. 22). Cambridge, 1904.

Giacón, C. Suárez. Brescia, 1945.

Cómez Arboleya, E. Francisco Suárez (1548-1617). Granada, 1947.

Grabmann, M. Die disputations metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Foriwirkung (Mittelalterliches Geistesleben, vol.1, PP. 525-66). Munich, 1926.

Hellin, J. La analogia del ser y el conocimiento de Dios en Su?rez. Madrid, 1947.

Iturrioz. J. Estudios sobre la metafisica de Francisco Su?rez. S.J. Madrid, 1949.

Lilley, A. L. Francisco Su?rez. Social and political Ideas of some Great Thinkers of the XVI th and XVII th centuries. London, 1926.

Mahieu, L. Francois Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie. Paris, 1921.

(Replies by P. Descoqus to this work are contained in Archives de philosophie. vol. 2 (PP. 187-298) and vol.4 (PP. 434-544). Paris. 1924 and 1926.

Monnot, P. Article Suárez: Vie et auvres. Dictionnaire de théologie catholique. vol. 14, cols. 2638-49. Paris, 1939.

Plaffert, F. Su?rez als V?lkerrechtslehrer. Würzburg, 1919.

Recaséns Siches, L. La Filosogia del Derecho en Francisco Su?raz. Medrid, 1927.

Regout, D. La doctrine de la guerre Juste de saint Augustin ? nos jours (PP. 194-230).

Rommen, H. Die Staatsiehre des Franz Su?rez. München- Gladbach, 1927.

Scorraille, R. de. Francois Suárez de la Compagnie de Jésus. 2 vols. Paris, 1911.

Soctt, J. B. The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoriz, Founder of the Modern Law of Nations: Francisco Suárez, Founder of the Modern Philosophy of Law in general and in particular of the Law of Nations. Washington, 1934.

Werner. K. Franz Su?rez und die Scholastik der letzien Jahrhunderte. 2 vols. Ratisbon, 1861 and 1889.

Zeragüeta, J. La filosofia de suárez y el pensamiento actual. Granada, 1941.

Among the special issues of periodicals and collected articles devoted to the philosophy of Suárez one may mention the following.

Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Su?rez, 1548-1948. 2 vols. Madrid. 1949-50 (contains articles in Su?rez, theological, philosophical and political ideas).

Archives de philosophie, vol. 18. Paris, 1949.

Pensamiento, vol. 4, número extraordinario, su?rez en el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948) Madrid, 1948 (This number of Pansamiento contains valuable studies on the metaphysical, epistemological. Political and legal ideas of Suárez)

Rezony Fe, tomo 138, fascs. 1-4, July- October 1948. Centenario de Suárez, 1548-1948. Madrid, 1489. (Su?rez is considered both as theolohian and philosopher, but mainly as philosopher)

The two following works deal mainly with theological aspects of Suárez thought.

Estudios Eclesiasticos, vol. 22. nos. 85-6. April- September, 1948. Francisco Suárez en el IV centenario de su nacimiento. Madrid, 1948.

Missceliánea Comillas, IX. Homenaje al doctor eximio p. Francisco Suárez, S.J. en el IV centenario de su nacimiento, 1548-1948. Comillas (Santander), 1948.

Among the works published in connection with the third centenary of Suárez death (1917) one may mention:

Commemoración del tercer centenario del Eximio Doctor espanol Francisco Suárez, S.J. (1617-1917). Barcelona, 1923.

P. Franz Su?rez, S.J. Fedenkblätter zu seinem dreihundertj?hrigen Todestag (25 September 1617). Beitr?ge zur philosophie des P. Su?rez by K. Six, etc. Innsbruck, 1917.

Rivista di Filosofia Neo- scolastica, X (1918).

Scriti vari publicati in occasione del terzo centenario della morte di Francesco Suárez per cura del prof. Agostino Gemelli. Milan, 1918.

Riviére, E. M. and Scorraille, R. de Su?rez et son auvre, A l'occasion du troisiéme centenaire de sa mort, 1617-1917. vol.1, La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits (E.M. Riviére). Vol. 2, La Doctrine (R. de Scorraille) Toulouse- Barcelona, 1918.

المؤلف فى سطور :

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزى، وعالم لاهوت، درس فى كلية "مارلبورو"، ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية "هيثروب". ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة "سانتا كلارا" فى كاليفورنيا (١٩٧٤-١٩٧٥)، وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦. ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد فى جامعة "أبردين" عام ١٩٧٩-١٩٨٠، كما كان أيضًا أستاذًا زائرًا فى "السويد"، و"سانت أندروز".

من مؤلفاته:

موسوعته الكبرى "تاريخ الفلسفة" التى تضم تسعة أجزاء، و"الفلسفة والفلاسفة"، و"الفلسفة والثقافة"، و"الفلسفة فى روسيا"، و"نيتشه.... فيلسوف الحضارة"، و"القديس توما ونيتشه".

المترجمان في سطور :

(١) إمام عبد الفتاح (مراجع ومقدم)

أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ فى جامعتى عين شمس والمنصورة) تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمى.

من أهم مؤلفاته :

- المدخل إلى الفلسفة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركجور.
- الطاغية.
- توماس هوبز: فيلسوف العقلانية.

من أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة :

- الجمال، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيجل.

كما أشرف - فى إطار المشروع القومى للترجمة - على ترجمة سلسلة "أقدم لك"، وشارك فى ترجمة بعضها.

(٢) محمود سيد أحمد

- أستاذ سابق بقسم الفلسفة بجامعة طنطا، ويعمل الآن فى قسم الفلسفة بجامعة الكويت.

من أهم مؤلفاته:

- مفهوم الغائية عند كانط.
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية.
- فلسفة الحياة: دلتاى نموذجًا.
- فلسفة العقل عند توماس ريد.
- الأخلاق عند هيوم.
- وله مجموعة من البحوث والترجمات.

التصحيح اللغوى: علا طعمـــة
الإشـراف الفنـى: حسـن كـامل

يتناول هذا المجلد فلسفة العصر الوسيط (القرن الرابع عشر) من "أوكام إلى سوريز" بطريقة فنية خالصة؛ إذ إنه يعرض لبعض الفلاسفة الذين يصعب على القارئ أن يجدهم حتى فى أحدث الموسوعات الفلسفية الحديثة، مما يجعلك تشعر أنك أمام كنز من المعارف الفلسفية.

تصميم الغلاف: عبدالحكيم صالح